

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 32 – سنة 2015

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك سابقا)، كلم 4، ص. ب. 5062

الرمز البريدي 10170

الرباط – المملكة المغربية

الهاتف : 75.52.00 (37 05)/(05 37) 75.51.24/35/57 (05 37)

البريد الإلكتروني : E-mail : arm@alacademia.org.ma

فاكْس : Fax : 05.37.75.51.01/89/78

الإيداع القانوني : 1982/29

ردمد : **ISSN** : 0851 - 1381

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية

السّحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط

سنة 2015

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

هنْري كيسنجر : و.م. الأمريكية.

عبد اللطيف بنعبد الجليل : المملكة المغربية.

عبد الكريم غلاّب : المملكة المغربية.

محمد بنشريفة : المملكة المغربية.

عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.

فؤاد سزگين : تركيا.

أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية.

محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.

محمد شفيق : المملكة المغربية.

لورد شالفونت : المملكة المتحدة.

أحمد مختار امبو : السينغال.

إدريس خليل : المملكة المغربية.

عبّاس الجراري : المملكة المغربية.

بيدرو راميريز ڤاسكيز : المكسيك.

محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.

عبد الله العرْوي : المملكة المغربية.

أناتولي گروميكو : روسيا.

إدواردو دي أرانطيس إي أوليڤيرا : البرتغال.

بّو شو شانغ : الصين.

إدريس العلوي العبدلاّوي : المملكة المغربية.

الحسن بن طلال : م. الأردنية الهاشمية.

محمد الكتاني : المملكة المغربية.

حبيب المالكي : المملكة المغربية.

ماريو شْواريس : البرتغال.

كلاوس شواب : سويسرا

إدريس الضحّاك : المملكة المغربية.

أحمد كمال أبو المجد : ج. مصر العربية.

مانع سعيد العُتيبة : الإمارات.ع.م.

إيڤ بوليكـــان : فرنسا.

عمر عزمان : المملكة المغربية.

أندريه أزولاي : المملكة المغربية.

صاحب زاده يعقوب خان : الباكستان.

محمد جابر الأنصاري : مملكة البحرين.

الحسين وگّـــاگ : المملكة المغربية.

رحمة بورقية : المملكة المغربية.

عبد الجليل لحجمري : المملكة المغربية.

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I – سلسلة «الدورات» :

1 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط، مارس 1981.

2 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، الرباط، نونبر 1981.

3 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط، أبريل 1982.

4 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش، نونبر 1982.

5 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس، أبريل 1983.

6 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، الدار البيضاء، مارس 1984.

7 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش، أكتوبر 1984.

8 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس، أبريل 1985.

9 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أگادير، نونبر1985.

10 – «القرصنة والقانون الأممي»، الرباط، أبريل 1986.

11 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أگادير، نونبر 1986.

12 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس، يونيو 1987.

13 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة، أبريل 1988.

14 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط، نونبر 1988.

15 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس، يونيو 1989.

16 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد، دجنبر 1989.

17 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس، مايو 1990.

18 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء، أبريل 1991.

19 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، الرباط، أكتوبر 1991.

20 – «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة، أبريل 1992.

21 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، الرباط، نونبر 1992.

22 – «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء، مايو 1993.

23 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط، دجنبر 1993.

24 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، فاس، أبريل 1994.

25 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط، نونبر 1994.

26 – «أيُّ مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي ؟»، لشبونة، مايو 1995.

27 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط، أبريل 1996.

28 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، عمّان، دجنبر 1996.

29 – «العَوْلَمة والهُوية»، الرباط، ماي 1997.

30 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، الرباط، نونبر 1997.

31 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، فاس، ماي 1998.

32 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، الرباط، نونبر 1998.

33 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، الرباط، ماي 1999.

34 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، الرباط، أبريل 2000.

35 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

36 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

37 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط، أبريل 2001.

38 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط، نونبر 2001.

39 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق ؟»، الرباط، أبريل 2002.

40 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، الرباط، دجنبر 2002.

41 – «الذكرى الخمسون لثورة المَلك والشعب»، الرباط، غشت 2003.

II – سلسلة «التراث» :

42 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

43 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

44 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

45 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

46 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

47 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

48 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1990/1411.

49 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1991/1411م.

50 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

51 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

52 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

53 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

54 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

55 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

56 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

57 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

58 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

59 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

60 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.

64 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ الجيلالي امْتيردْ، 2008.

65 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ محمد بن علي ولد أرْزينْ، 2009.

66 – «مساجد فاس وشمال المغرب»، تأليف ماصلو 1937، أُعيد طبعه طبق الأصل.

67 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد القادر العلمي، 2009.

68 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ التهامي المدغري، 2010.

69 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ أحمد الگندوز، 2011.

70 – «متن المثَل المغربي الدارج»، جمع وضبط وتحقيق الجمعية المغربية للتراث اللّغوي، 2010.

71 – «أغاني السقا ومغاني الموسيقا أو الارتقا إلى علوم الموسيقا»، للشيخ إبراهيم التادلي، تحقيق ودراسة عبد العزيز بن عبد الجليل، 2011.

72 – «النوبات الأندلسية المدونة بالكتابة الموسيقية»، (الجزء الخامس : نوبات الماية)، إنجاز يونس الشامي، 2011.

73 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ أحمد الغرابلي، 2012.

74 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ إدريس بن علي السناني، 2013.

75 – «موسوعة الملحون»، ديوان السلطان مولاي عبد الحفيظ، 2014.

III – سلسلة «تاريخ المغرب» :

76 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

77 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

78 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

79 – «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كَرْكوپينو، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود، جزء واحد، 2008.

80 – «العرائش في تاريخ المغرب قبل عهد الحماية : جوانب من الحياة السياسية والاقتصادية والعمرانية»، تأليف إدريس شهبون، 2014.

IV – سلسلة «المعاجم» :

81 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

82 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

83 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

84 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V – سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

85 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

86 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).

87 – محاضرات الأكاديمية.

88 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط، فبراير 1988/1408.

89 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

90 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

91 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.

92 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس، 1991/1412.

93 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، (الندوة الأولى)، الرباط، 1993/1414.

94 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش، 1993/1413.

95 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة، 1995.

96 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان، 1997/1417.

97 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور، 1999/1419.

98 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون، 2000/1421.

99 – «الأمثال العامّية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط، دجنبر 2001.

100 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط، مارس 2002.

101 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط، مايو 2004.

102 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي، أكتوبر 2004.

103 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الندوة الثانية)، فاس، مايو 2005.

104 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط، شتنبر 2005.

105 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، الرباط، يونيه 2006.

106 – «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس، مارس 2007.

107 – «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش، نونبر 2007.

108 – «فاس في تاريخ المغرب»، طُبع في مجلّدين، (القسم الأول والقسم الثاني)، فاس، دجنبر 2008.

109 – «اللغة العربية في الخطاب التشريعي والإداري والإعلامي بالمغرب»، الرباط، أكتوبر 2011.

110 – «الهوية المغربية في ضوء محدداتها الدستورية»، الرباط، أكتوبر 2012.

111 – «تخليق الحياة العامة في المغرب»، الرباط، نونبر 2013.

112 – «الثقافة المغربية ورهانات التنمية»، الرباط، دجنبر 2014.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

113 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

114 – «الأكاديمية» العدد الأول، سنة 1984.

115 – «الأكاديمية» العدد الثاني، سنة 1985.

116 – «الأكاديمية» العدد الثالث، سنة 1986.

117 – «الأكاديمية» العدد الرابع، سنة 1987.

118 – «الأكاديمية» العدد الخامس، سنة 1988.

119 – «الأكاديمية» العدد السادس، سنة 1989.

120 – «الأكاديمية» العدد السابع، سنة 1990.

121 – «الأكاديمية» العدد الثامن، سنة 1991.

122 – «الأكاديمية» العدد التاسع، سنة 1992.

123 – «الأكاديمية» العدد العاشر، سنة 1993.

124 – «الأكاديمية» العدد 11، سنة 1994.

125 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

126 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

127 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

128 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

129 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

130 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

131 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

132 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

133 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

134 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

135 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

136 – «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

137 – «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.

138 – «الأكاديمية» العدد 25، سنة 2008.

139 – «الأكاديمية» العدد 26، سنة 2009.

140 – «دليل الأكاديمية وحصيلة أعمالها في ذكراها الثلاثين» (1400-1431هـ/ 1980-2010 م).

141 – «الأكاديمية» العدد 27، سنة 2010.

142 – «الأكاديمية» العدد 28، سنة 2011.

143 – «الأكاديمية» العدد 29، سنة 2012.

144 – «الأكاديمية» العدد 30، سنة 2013.

145 – «الأكاديمية» العدد 31، سنة 2014.

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يوم الخميس مرتين في الشهر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضوع من اختياره تليه مناقشة عامّة. وقد صدرت بعض هذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها ما ننشره اليوم، وما نحن عازمون على نشره في الأعداد القادمة من المجلة بحول الله.

الفهـــرس

• ثقافتنا والعولمة 19

عبّاس الجراري

عضو أكاديمية المملكة المغربية

• حالات من اللجوء السياسي في تاريخ المغرب الوسيط 27

محمد بنشريفة

عضو أكاديمية المملكة المغربية

• هل ولى عصر الأدب؟ 45

محمد الكتاني

عضو أكاديمية المملكة المغربية

• قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي 69

عبد الكريم غلاب

عضو أكاديمية المملكة المغربية

• شرور الدلال في تربية الناشئة 77

محمد شفيق

عضو أكاديمية المملكة المغربية

• نظريات العدالة الاجتماعية 87

رحمة بورقية

عضو أكاديمية المملكة المغربية

• اللغة والفكر 135
إدريس خليل
عضو أكاديمية المملكة المغربية

• العمل الإعلامي بين الالتزام والانفلات 147
إدريس العلوي العبدلاوي
عضو أكاديمية المملكة المغربية

• الاستشراق والتراث العربي الإسلامي 175
محمد فاروق النبهان
عضو أكاديمية المملكة المغربية

• إسهامات ابن خلدون في الفكر التربوي الإنساني 193
الحسين وگاگ
عضو أكاديمية المملكة المغربية

• تقديم ترجمة رحلة ابن بطوطة الصادرة عن أكاديمية المملكة المغربية إلى اللغة الصينية 213
عبد الهادي التازي
عضو أكاديمية المملكة المغربية

• الشروط والوسائل الضرورية لتصبح اللغة العربية لغة العلوم والتقنيات 221
أحمد الأخضر غزال
عضو أكاديمية المملكة المغربية

• سلا منطلق الحضارة في منطقة أبي رقراق 235
عبد العزيز بنعبد الله
عضو أكاديمية المملكة المغربية

ثقافتنا والعولمة

عباس الجراري

بسم الله الرحمن الرحيم، السيد مدير الجلسات، الزملاء الأعزاء، يسعدني أن أقدّم في هذه الجلسة حديثاً في إطار أحاديث الخميس، وقد اجتهدت في أن يكون الموضوع قابلاً للمناقشة، ولتبادل الرأي، وأن يكون على صلة بما نعانيه سواءٍ في المغرب أو في غير المغرب، مما هو من ظواهر العصر، ولهذا قصدت أن أتحدّث عن الثقافة والعولمة، وسوف أثير نقاطاً سريعة حتى لا أحرم من الاستماع إلى رأيكم في هذه القضايا الشائكة.

أولا ماهي العولمة؟ ماهو مفهومها؟ في مفهومها اللغوي، عولم الشيء، أو عولم المجتمع أو عولم أي شيء...: أي صيره وجعله عالمياً، وهذه صيغة عولم مثل قولب وحوسب الخ... وفي الجانب الاصطلاحي هو هذه الظاهرة التي تريد أن تفرض نظماً معينة على العالم كله، وعلى المجتمعات بأسرها، كيفما كانت ثقافتها وهويتها وإمكاناتها المادّية وغيرها. هذه

العولمة المرتبطة بمحاولة فرض نظم معينة وقيم معينة، هي التي تثير اليوم المشكل.. نعم، قد يختلط على بعض الناس أمر العولمة فيظنون بأن العولمة هي العالمية، فالشيء الذي يصبح عالمياً يتم بعفوية وتلقائية وبانسياب من غير أن يكون هناك فرض أو اضطرار الناس إلى أن يصبحوا معك في نظام معين، فالعالمية لا تزعجنا، يعني أننا نمارس في حضارتنا أشياء كما يمارسها الناس جميعاً، فهذا لا بأس به، ولكن حين يصبح الأمر نظاماً مفروضاً من خلال قطبية معينة تريد أن تتحكم في العالم، وأن تسير العالم وفق خططها وسياستها، هذا موضوع آخر وهو الذي يفرض نفسه للمناقشة.

هذه العولمة التي يتحدّث عنها العالم، هل لها جوانب إيجابية؟ وهل لها جوانب سلبية؟ بطبيعة الحال فالمنطلق في العولمة هو أن يكون الاقتصاد حرّاً، وأن تكون الأسواق مفتوحة، وأن يكون التبادل التجاري على مصراعيه، وهذا قد يكون إيجابياً... ولكن هناك الجانب السلبي وهو حين تريد هذه العولمة أن تفرض نظمها وأساليبها على الهويات وعلى الثقافات بصفة خاصة، هنا يطرح المشكل، وهنا يثار السؤال، وهنا يصبح أمر العولمة أمراً سلبياً. إذاً هذه العولمة التي تريد أن تمس الهويات وتمس الثقافات أو ما يسمى بـــ «عولمة الثقافات» وهذا المشكل المثار، ليس فقط عندنا ولكنه قائم في مختلف الشعوب ولاسيما الشعوب المستضعفة التي تريد أن تحافظ على ذاتيتها وكيانها، ولكن، أنّى لها ذلك أمام تحديات العولمة. يطرح السؤال إذاً كيف يمكننا نحن والعالم المشابه لنا: العالم الثالث، العالم المتخلف، العالم العربي والإسلامي الخ...، كيف يمكننا أن ننخرط في هذا النظام الذي يفرض نفسه ويتجاوز الذاتيات؟ فيما يتعلّق بالجانب الذي قلت في المنطلق... الجانب الذي فيه إيجابيات، من الممكن

لنا ولأمثالنا أن ننخرط في هذه العولمة، أن نتبادل السلع، ونفتح أسواقنا الخ... ولكن هل لدينا إمكانيات الدخول إلى هذه العولمة التي تقوم على المنافسة؟ فلكي تفتح أسواقك وتدخل أسواق الآخرين لابدّ أن تكون قادراً على المنافسة، لأنها صعبة وتتدخل فيها عوامل كثيرة، فالمنافسة تقتضي جملة من الشروط في مقدّمتها الجودة التي تجعل الآخر يقبل على السلعة، ثم السعر الذي يجب أن يكون أقل مما يوجد عند غيرك، ثم الإمكانات الكمية وغيرها، فقد حكى لي مسؤول عن صناعة النسيج أنه طلب منه أن يوفر مليوناً من سراويل، (blue jeans) فلم يستجب للطلب لأنه اعترف بعدم قدرته على تهيئ العدد المطلوب، والمنافسة أيضا صعبة لأنه، مثلاً، بالنسبة لمنتجات الحوامض والزيوت المغربية فإن دولاً أخرى تزاحمنا فيها، تزاحمنا إسبانيا وإيطاليا وإسرائيل الخ...

كيف نستطيع إذاً أن ندخل إلى العولمة الاقتصادية بإيجابياتها؟ وإلا سنبقى تابعين للآخر... والدليل ما نلاحظه اليوم من السلع الصينية التي تملأ الأسواق... لماذا؟ لأن هذه البلاد قادرة على أن تنتج وأن تسوق وأن تضع أسعاراً منخفضة، فهي تضع منتجات عالية الجودة وبأسعار مرتفعة ولكنها موجهة لأسواق غير الأسواق المتخلفة، وهي تبعث لنا سلعاً رديئة وتبعث لأوروبا سلعاً أنظف بأثمان أخرى، ذلك أن المواطن لا يهمه إلا السلع الرخيصة، أن يشتري حذاء بخمسين درهماً خير له من أن يشتري حذاء بألف درهم. لذا فمن الصعوبة الدخول في المنافسة كأفراد، كجماعات منفردة، فكان من الممكن مثلا لو كان المغرب العربي متكتلاً أو كان العرب متكتلين، أوكان الأفارقة متكتلين، أن يكونوا قادرين على تسويق سلعة معينة باسم واحد، ولكانت آنذاك المنافسة ممكنة، ولحد الآن أظن أن المنافسة غير ممكنة. مثل آخر، فالمغرب كان يصدر الزربية

المغربية وخاصة الرباطية، والآن تركيا تبعث زرابي رخيصة وجميلة، وربما تتفوق حتى في المنظر على الزربية المغربية، وكثير من الذين يشتغلون في صناعة الزرابي يقولون بأن هناك كساداً... وأن هناك منافسة كبيرة، والبذلة التي كان يخيطها المغرب بثلاثة آلاف درهم، الآن ترد من إيطاليا ومصر فقط بألف درهم أو أقل. إذاً موضوع المنافسة حتى في الجانب الإيجابي.. في الاقتصاد والتجارة صعب بالنسبة للمجتمعات التي مازالت في مرحلة البناء، إذاً، التهيؤ للمنافسة شيء صعب.

نأتي إلى الجانب الآخر وهو الجانب السلبي المتعلق بالثقافة، كيف يمكن أن ننخرط؟ هناك جملة شروط لابدّ أن تتوافر إذا كنا نريد أن ننافس، وأن نكون في الساحة بثقافتنا وأن نجعل ثقافتنا، قادرة على أن تأخذ وتعطي وتتبادل كما تتبادل السلع.

الآن وقد دخلنا لعمق الهوية باعتبار أن الثقافة مقوم أساس من مقومات الهوية، فإنه ليس سهلاً أن تحافظ على ثقافتك، أي هويّتك، فللهوية مقومات أخرى. ولكن يمكن القول بأن الثقافة مكون جامع للتراث والفكر والسلوك والقيم الخ... فكيف يمكن أن ننخرط في هذا المفهوم الواسع للثقافة؟ إن هناك جملة من الشروط هي :

أولا: تغيير العقلية: عقليات هذه المجتمعات التي مازالت تعاني ضعف التنمية وتشعر بالتأخر عن الركب. فلابدّ أن تتغير عقليتها لإمكان التوفيق بين الذات والآخر، فنحن في مجتمعاتنا إما مرتبطون بالتراث وبالقديم، وبالذات في جميع صورها ومظاهرها، حتى الأشياء السلبية والرديئة نتمسك بها (هذه فئة).

وهناك فئة رافضة لكل ذلك: للذات وللتراث وللثقافة المحلية، وللفنون وتنظر إلى ما عند الآخر بانبهار. وهناك العقلية التي توفق بين ما عندها وما عند الآخر لكي تستطيع أن تساير وأن تظل في الساحة متمسكة بثقافتها وبهويتها؛

ثانياً: تطوير الثقافة : فكل واحد يفهم الثقافة كما يحلو له، وننسى جانباً رئيساً فيها وهو القيم، والعولمة تحاول أن تفرض قيماً أخرى عن طريق الوسائل التي تفرض نفسها على الناس وعلى المجتمعات كيفما كانت، فهل نحن قادرون على أن نطور ثقافتنا، وأن نجددها وأن نغربلها ونصفيها من الشوائب وأن نجعل ما هو صالح منها قادراً على أن ينسجم مع متطلبات العصر وما عند الآخرين؟ إذاً، الثقافة لابدّ أن يحدث فيها تطوير، ثم، نحن نطالب المجتمع بأن يكون مع العولمة وفي الوقت نفسه نطلب منه المحافظة على ثقافته وهويته؟ نلفت الانتباه إلى أن هناك عنصراً أساساً وهو تقوية روح المواطنة بكل ما تتطلبه المواطنة، بدءاً من التمسك بالوطن إلى كل المبادئ والمقومات والقيم التي تشكل المواطنة. وهنا تأتي قضية التربية والتعليم، هل تربيتنا تربي على المواطنة، وهل تعليمنا يربي على المواطنة؟ المواطن الصالح المتشبث بقيمه ووطنه! وعلى ذكر التربية على المواطنة يجب ألا ننسى الإعلام، ذلك أن الإعلام في واد والمواطنة في واد آخر.

وإذا كنا نريد أن نقوي روح المواطنة فلابدّ من مراجعتها، هذه كلها أشياء نمتلكها ونمتلك كذلك القدرة على تغييرها وتطويرها، أن نربي أبناءنا على روح المواطنة، فهذا أمر لا تتدخل فيه العولمة، إذا أصلحنا تربيتنا وتعليمنا. نعم هناك ضغوط وتدخلات ولكن مازال بإمكاننا التحكم في هذه العناصر. كل هذا قد يقال إنه جيد ولكن كيف يمكنه أن يتحقق؟ وهنا نصل

إلى المفتاح: كيف يمكن أن نحقق كل هذه الأشياء التي ذكرت؟ وهل نستطيع أن نحقق ذلك؟

لابدّ أن يتوافر تعليم سليم، صحيح، وطني، قادر على تكوين أجيال واعية بهذه القيم، واعية بهويتها، وحين نقول واعيةً نقول كذلك معتزّةً بهويتها. وشيء آخر كثيراً ما نهمله ومازال مهملاً في الحقيقة، هو البحث العلمي الذي يُكون العلماء ويُكون المفكرين ويكون الذين يقومون على شؤون المجتمع وشؤون الأمة، فالبحث العلمي ضعيف جدّاً عندنا لحد ربّما يكون منعدماً، ولا أقصد به ما يقوم به زيد وعمرو ولكن أقصد به المؤسسات والإمكانات التي نعرفها ونشكو من عدم وجودها، وحتى عندما يوجد البحث العلمي فهو غالباً ما ينصرف إلى تخصصات علمية وتقنية، فليس لدينا تعليم وبحث علمي من شأنهما أن يكونا مفكرين، فالتجربة أبانت بأن التقنيين ليس باستطاعتهم القيام بهذه الأشياء التي ذكرنا، ورجال المال كذلك، إذاً، أين هؤلاء المفكرون والسياسيون والجامعيون، والمخططون، والكُتاب... الخ، لأن تحقيق كل هذه الأشياء لا يتم إلا على يد مفكرين لهم رؤية واضحة، رؤية قادرة على فهم الواقع وتحليله بسلبياته وإيجابياته الخ... وفي الوقت نفسه هي قادرة على أن ترى المستقبل، هذه الرؤية للواقع وللمستقبل في رأيي ليست متوفرة... وينبغي أن يكون في المجتمع مفكرون يملكون هذه الرؤية التصحيحية والإصلاحية، يعني إذا سألت أحداً: نريد أن نصلح التعليم أو الاقتصاد الخ... إذا لم تكن لديه المعرفة الكافية والإحساس والشعور والتأمل الفكري والعقلي في القضايا التي يُريد أن يصحح فإنه لن يفلح. وأظن أن هذه هي المشاكل التي تعترض التربية والتعليم، إذاً لابدّ من العناية بالتربية والتعليم والتكوين والبحث العلمي لدى المفكرين. كل

هذا لا يكفي، لابدّ أن تكون هناك عناصر أخرى في طليعتها «الحرية» حرية التأمل، حرية التعبير، حرية التفكير، حرية التخطيط، حرية الجهر بالحق، حرية المناداة بالإصلاح الخ... الحرية ربما نحن فهمناها فهماً منحرفاً، فحرية التعبير ليست بمعنى القذف والشتم، وكشف عورات الناس، فهذه ليست هي الحرية المقصودة، أتكلم عن الحرية الفكرية التي تسمح للعلماء والمربين والمفكرين ولرجال الأمة في مختلف الميادين ولاسيما الذين يتأملون، والذين في إمكانهم أن ينتقدوا. إذاً، جو الحرية أساسي، ثم لابدّ أيضاً من الإمكانات المادية، فلا يمكن أن نتحدّث عن البحث العلمي وعن التجديد أو الإصلاح وليست لدينا الإمكانات ..

ونحن عندما ننظر إلى الإحصاءات الدولية وحتى الإقليمية نجد أن ما يصرف على البحث العلمي شيء لا يذكر، ربما ما تنفقه البلاد العربية كلها أقل مما تنفقه دويلة إسرائيل، بدون أن نتحدّث عن إسبانيا ودول الغرب الأخرى، إذاً لابد من الإمكانات.. فتكوين الأجيال لا نقبل فيه التقتير، فإننا إذا تحقق لنا هذا أو شيء منه فإننا نستطيع أن نتحدّث عن قدرة ثقافتنا وقدرة هويتنا وعلى أن تواجه وعلى أن ترفع التحديات التي تريد أن تفرض علينا فنها وأغانيها وأفلامها، وقل ما شئت، فالأجيال الصاعدة لا تنظر إلا إلى هذا الوافد بإغراءاته وإمكاناته. وهذه الثقافة والهوية القادرتان على المواجهة لا ينبغي أن تفهما بأنهما قرينتا الانغلاق، فحين نقول إننا نقبل العولمة بذاتيتنا وبمقوماتنا وبكياننا وبقيمنا، فإنه لا ينبغي أن يفهم على أنه انغلاق، فالتمسك بالذات شرط من شروط الحياة بالنسبة لجميع المجتمعات، فنحن نعلم أن الاتحاد الأوروبي وقفت بعض دوله في وجهه حفاظاً على ذاتيتها وهويتها ولاسيما اللغة على نحو ما وقع في

مؤتمر سييتل، ومثل ذلك صدر عن بعض الدول الأسيوية، إذاً فالاحتفاظ بالهوية بمختلف مقوماتها لا يعني الانغلاق، فعندما نتحدّث عن الحفاظ عن الهوية في مواجهة العولمة ومعايشتها، يظنون أننا ندعو إلى الانغلاق، وأن هذا لم يعد مقبولاً الخ... بالعكس فأنا أرى التمسك بالهوية، أي بالخصوصيات، ونحن في مجتمع عالمي، وكل يدلي بخصوصيته وبما عنده، هذا لاشك أنه إغناء ومظهر من مظاهر التفتح وليس انغلاقاً. فالدخول إلى الميدان ومشاركة الآخر في الحوار والتواصل وفي الأخذ والعطاء، هذا ليس انغلاقاً. ثم إن الدخول إلى عالم العولمة بهويتنا وثقافتنا يعطينا الحق في التميز، فلا يمكن أن يكون الناس كلهم مطبوعين بطابع واحد.. الله خلقنا مختلفين في كل شيء، في ألسننا وتقاليدنا وعاداتنا وأشكالنا للتعارف، أي لتبادل المصالح، إذاً، حين نتمسك بهويتنا ونحن ندخل ساحة العولمة، فإننا يمكن أن نسهم بها. فكما نحن محتاجون للآخر، فالآخر محتاج إلينا أيضاً... وهذه هي طبيعة الكون، فلا يمكن أن يكون على نمط واحد، ثم حين نتمسك بهويتنا وبقيمنا فإننا نعطي لأنفسنا إمكانية الخروج من حالة الإحباط واليأس والاغتراب التي نعيشها وتعيشها المجتمعات المماثلة لنا، فهناك يأس من اللحاق بالآخر، وهذا شيء خطير. فالذين يقولون لن نصل إلى ما وصل إليه الآخرون هم محبطون. فعندما نجلس مع الآخر لنحاوره انطلاقاً من كياننا فإن ذلك لا محالة سيخرجنا من حالة الاغتراب التي نعيشها.

في الحقيقة أردت فقط أن أطرح بعض النقط التي يمكن أن تكون مناسبة للمناقشة وإلا فالموضوع متسع، له ذيول، وأكتفي بهذا، وأستسمح إذا كنت لم أصل إلى تبليغ بعض الأفكار التي أعتبرها أساسية في قضية العولمة.

حالات من اللجوء السياسي
في تاريخ المغرب الوسيط

محمد بنشريفة

يندرج حديثي في إطار الأحاديث التاريخية التي تكون موضوعا لحديث الخميس من حين إلى حين، وكان آخرها حديث الزميل الأستاذ عبد الوهاب بن منصور. ولعل موضوع اللجوء "السياسي" الذي سأحاول تناول بعض حالاته في تاريخ المغرب الوسيط يكون لاحقا به أو قريبا منه.

وكما تعلمون فإن اللجوء السياسي أصبح اليوم من الظواهر التي يدور الحديث حولها في وسائل الإعلام، وإذا كان هذا اللجوء السياسي قد عرف لدى الأمم القديمة، كالإغريق على سبيل المثال، الذين كانوا يعترفون بحق الالتجاء، فإنه لم توضع له قوانين معترف بها دوليا إلا في العصر الحديث. وكان آخرها اتفاقية جنيف المؤرخة في 25 يوليوز 1951.

أما حالات اللجوء السياسي التي سأعرضها فهي من الحالات التي كانت تقع في العهود الإسلامية، خصوصا بين دار الإسلام ودار الحرب، وقد عرف الغرب الإسلامي حالات من اللجوء السياسي بين الجانبين بسبب المجاورة والمواجهة، ولكن المصادر التاريخية لا تذكر إلا الحالات الكبرى، وهي التي سأتناولها. وقبل أن أشرع في الكلام على هذه الحالات أشير إلى أن كتب الفقه والنوازل تعرضت لأحكام تتعلق بالموضوع، ويمكن الرجوع إلى بعضها في كتاب "المعيار" وغيره[1].

إن التنقل بين دار الإسلام ودار الكفر في الغرب الإسلامي لم يكن على العموم شيئا شائعا، وقد أصبح نادراً عندما اشتدت المواجهة بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس على عهد المرابطين والموحدين ومن بعدهم، فقد طُرد المعاهدون في عهد علي بن يوسف بن تاشفين من الأندلس بعد أن تعايشوا مع المسلمين أزيد من أربعة قرون، وكان طردهم بناء على فتوى الفقيه ابن رشد الجد الذي «أفتى بإجلاء المعاهدين من الأندلس لمّا مالؤوا الكفرة الحربيين على المسلمين[2]». كما كثر عدد الأسرى لدى الطرفين بسبب الحرب بينهما، وظهر نتيجة لذلك حرفة الفكّاكين وهم أشخاص كان يرخص لهم أن يسعوا في تخليص الأسرى وفكّ رقابهم من الأسر بتكليف من أهل الأسرى أو بلدانهم في مقابل فدية يدفعونها لمالكيهم أو آسريهم. وكلمة الفكّاك بهذا المعنى واردة في كتب الوثائق والنوازل الأندلسية[3]، وكذلك في بعض المصادر التاريخية[4]. ولم تكن المواجهات بين الطرفين بحد السيف والسنان، وإنما كانت أيضا بالقلم واللسان، فقد ظهرت مجادلات دينية وألفت مؤلفات في الرد على النصارى وديانتهم ومنها "ميزان الصدق، المفرق بين أهل الباطل والحق" لأبي مروان عبد

الملك بن مسرَّة[5] و"مقامع هامات الصلبان، ورواتع رياض الإيمان" و "مقام المدرك في إفحام المشرك[6]" وهما لأبي جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي القرطبي، و"الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام" و"تحفة الأريب، في الرد على أهل الصليب[7]". وألف الرهبان -وبعضهم كانوا مستعربين- مؤلفات في الطعن في الإسلام، ومن هؤلاء (رامون مرتين) و(رامون لُلْ)[8] وعدد من أساقفة طليطلة وقساوستها بعد أن تغلب عليها الفونسو السادس وأصبحت مركزا لنشاط تبشيري كبير كان يهدف إلى تنصير المسلمين عن طريق الحوار. ويبدو أن بعض الذين في قلوبهم مرض استجابوا رغبا ورهبا لهذا التبشير، فقد روى الأديب المؤرخ ابن سعيد قصة فقيه من مدينة طليطلة يدعى بأبي القاسم ابن الخياط. قال: «أقام خمسين سنة على العفاف والخير لا تعرف له زلة فلما أخذ النصارى طليطلة سنة 478هـ حلق رأسه وشدَّ الزنار فكلَّمه أحد أصحابه في ذلك وقال له: أين عقلك؟ فقال: ما فعلت هذا إلا بعد ما كمل عقلي، وقال شعراً منه:

تلون كالحرباء حينَ كُمونِهِ — وأبصر دنياه بملء جفونه
وكل إلى الرحمن يومي بوجهه — ويذكره في جهره ويقينه
ولو أن دينا كان نفيا لخالقي — لما كنت يوما داخلا في فنونه».[9]

وقد يفهم من هذه الأبيات أن صاحبها إنما تنصَّر طمعا لدنيا يصيبها، ومما يدل على ذلك أن الملك الفونسو كافأه بتعيينه كاتبا له، ويذكر أنه كتب عنه رسالة إلى المعتمد بن عبَّاد كلها تهديد ووعيد[10]، ولكن حالة هذا الفقيه المتلوّن تقابلها حالات القابضين على دينهم. ذكر ابن عبد الملك في ترجمته لأبي جعفر أحمد بن عبد الصمد أنه «امتحن بالأسر سنة أربعين وخمسمائة وحمل إلى طليطلة وبها ألف كتابه المسمى بـ "مقامع هامات الصلبان، ورواتع رياض

الإيمان" يرد به على القسيسين بطليطلة، وتركه بأيدي جماعة من المسلمين المبتلين بالأسر هناك لما يسَّر الله في تخلصه فانفصل عنها سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة»[11].

ونتساءل بعد هذا هل يمكن في مثل الجو المشحون بالعداوة الذي أشرنا إلى شيء منه أن يلجأ مسلم إلى بلاد النصارى أو نصراني إلى بلاد المسلمين؟ والجواب أن ثمة حالات من اللّجوء حصلت في ذلك التاريخ، ولعلنا نذكر في طليعتها حالة الشريف الإدريسي الذي لجأ هو ووالده وأهله إلى صقلية حيث عاشوا في كنف ملكها النرماني (رجار). أما سبب هذا اللجوء فيذكره الصفدي في ترجمة إدريس بن يحيى الحمودي ملك مالقة الملقب بالعالي وهو الجدّ الأعلى للشريف الإدريسي، قال الصفدي: «وبلي العالي بأقاربه فنغَّصوا ملكه حتى انزوى إلى بعض الجبال، وكان له معهم خطوب طوال آل أمرها إلى أن انقرضت دولتهم، وتغلب باديس ابن حبوس الصنهاجي صاحب غرناطة على مالقة وتفرق بنوحمود في الأقطار فدخل منهم إلى جزيرة صقلية محمد بن عبد الله ابن العالي إدريس المذكور، وأشيع عنه أنه المهدي الذي يوافق اسم النبيﷺ واسم أبيه، وأراد ابن الثمنة الثائر هناك قتله فشغله الله عنه واستولى (رجار) الإفرنجي على صقلية فذكر له أنه من بيت النبوة. ونشأ ابنه محمد بن محمد بن عبد الله في اصحاب رجار. وكان أديبا ظريفا شاعرا مغرى بعلم الجغرافيا فصنف لرجار الكتاب المشهور في أيدي الناس[12]».

سقنا هذا النص بتمامه لأن الذين كتبوا عن الشريف الإدريس -وما أكثرهم- لم ينتبهوا إليه، وهم وإن وقفوا على ترجمة الشريف وترجمة رجار في "الوافي بالوفيات"[13] فإنهم لم يقفوا على هذا النص الذي ورد عرضا واستطرادا في ترجمة العالي الحمودي.

وقد كرر الصفدي الفقرة الأخيرة في ترجمته للشريف الإدريسي فقال: «نشأ محمد هذا في أصحاب رجار الفرنجي صاحب صقلية، وكان أديبا ظريفاً شاعراً مغرى بعلم الجغرافيا صنف لرجار الكتاب المذكور»[14]. ولكن الصفدي يعود فيقول في ترجمته لرجار: (وهو الذي استقدم الشريف الإدريسي صاحب كتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" من العدوة إليه ليضع له شيئا في شكل صورة العالم فلما وصل إليه أكرم نزله وبالغ في تعظيمه... وسأله المقام عنده وقال له : «أنت من بيت الخلافة، ومتى كنت بين المسلمين عمل ملوكهم على قتلك، ومتى كنت عندي أمنت على نفسك، فأجابه إلى ذلك، ورتب له كفاية لا تكون إلا للملوك»)[15].

ومهما يكن من أمر هذه الأخبار فإنها تفيد معنى اللجوء السياسي، وتفيد كذلك ما يعبر عنه اليوم بهجرة العقول أو الأدمغة. وإذا كان الصفدي لم يعلق بشئ على هذا اللجوء فإن آخرين لم يكونوا راضين عن خدمته لملك نصراني وإسباغه عليه نعوت التبجيل والتعظيم وتنويهه بتغلبه على بلاد المسلمين كقوله -على سبيل المثال- عند كلامه على جربة: «وافتتحها الملك المعظم رجار بأسطول بعثه إليها وذلك في آخر سنة تسع وعشرين وخمسمائة ثم نافقوا وخرجوا عن طاعة الملك المعظم رجار فغزاهم في هذه السنة بالأسطول ورفع جميع سبيها إلى المدينة»[16]. ومن المعروف أن الخليفة عبد المومن طرد هؤلاء النورمان من المهدية وغيرها من بلاد افريقية وذلك في سنة 555هـ[17]. أي بعد سبع سنوات على كلام الإدريسي. ولم يكن الإدريسي هو المسلم الوحيد الذي خدم رجار ومدحه، فقد مدحه كذلك شعراء من أهل صقلية الذين عاشوا تحت حكمه أو من الذين وفدوا عليه من مصر كالشاعر ابن قلاقش[18]. وفي "رحلة ابن جبير" وصف مستفيض لحال المسلمين في جزيرة

صقلية والمستخدمين منهم في بلاد ملكها (غليالم) خَلَفِ رجار، وكان من رأيه أن سياسة التسامح التي سلكها هذا الملك ومن قبله مع المسلمين قد تفتنهم وتجذبهم إلى اعتناق المسيحية، وقد أشار إلى بعض الذين تنصَّروا رغبا أو رهبا قال: «فمنها قصة اتفقت في هذه السنين القريبة لبعض فقهاء مدينتهم التي هي حضرة ملكهم الطاغية ويعرف بابن زرعة ضغطته العُمال بالمطالبة حتى أظهر فراق دين الإسلام والانغماس في دين النصرانية ومهر في حفظ الإنجيل ومطالعة سير الروم وحفظ قوانين شريعتهم فعاد في حملة القسيسين الذين يستفتون في الأحكام النصرانية، وربما طرأ حكم إسلامي فيستفتي أيضا فيه لما سبق من معرفته بالأحكام الشرعية، ويقع الوقوف عند فتواه في كلا الحكمين، وكان له مسجد بإزاء داره أعاده كنيسة، نعوذ بالله من عواقب الشقاوة وخواتم الضلالة. ومع ذلك فأعلمنا أنه يكتم إيمانه، فلعله داخل تحت الاستثناء في قوله عز وجل: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾»[19].

إن الجوار أو القرب من المسيحيين يعرض لمثل هذه الحالات، ولا سيما إذا فرضتها ظروف تعمى فيها الأبصار والقلوب وذلك مثل حالة الفقيه خطيب الخلافة أبي الحسن المالقي. ولدينا روايتان في لجوء أو هروب هذا الفقيه إلى معسكر البرتغاليين. الرواية الأولى حكاها عبد الواحد المراكشي في "المعجب"[20] بتطويل عند كلامه على محاولة الخليفة يوسف بن عبد المومن فتح مدينة شنترين بالبرتغال، وخلاصة هذه الرواية أنه لما طال حصار هذه المدينة المنيعة وأقبل فصل الشتاء أمر الخليفة برفع الحصار وذلك بمشورة من حاشيته خوفا من أن يعظم ماء النهر فلا يستطيع الناس عبوره وينقطع عنهم المدد، وصدر الأمر بالرحيل في مجلس الخليفة ليلا، وكان ممن سمعه الخطيب أبو الحسن المالقي فبادر بتقويض خبائه قبل أن ينتشر الأمر العام بالرحيل وتبعه

الناس فعبروا ولم يبق إلا من كان بقرب خباء الخليفة. وانتهز البرتغاليون الفرصة وكانت محنة جرح فيها الخليفة، ولما أخبر بأن الفقيه الخطيب كان السبب المؤدي إلى الفوضى قال: سيجني ثمرتها إن شاء الله. وبلغه هذا التهديد فهرب إلى معسكر النصارى، ثم ندم على ما فعل فكتب إلى الموحدين كتابا يستعطفهم ويدلهم على عورات المدينة ووقع الكتاب في يد البرتغاليين فأشار القسيسون على ملكهم بإحراقه.

وأما الرواية الثانية فقد ساق حدثها باختصار ابن عذاري في "البيان المعرب" وقال عنه: كان «حدثا أبهت العقول، وأذهل غاية الذهول» ولكنه ذكر أن الفقيه اختل عقله عند رؤيته شدة الحرب فهرب إلى معسكر النصارى «وعند وصوله إليهم عرفوه وفهموا مذهبه واتهموه وقتلوه[21]».

وحسب رواية المراكشي فإن ملك البرتغال اعتبر الفقيه المالقي لاجئا سياسيا «فأحسن نزله وأكرم مثواه وأجرى عليه رزقا واسعاً»[22]. ومهما تكن حقيقة هذا الأمر فإن لجوء فقيه خطيب يصلي بالخليفة من شأنه أن يثير القيل والقال. وسواء أكان هذا السبب أم ذاك فإننا نلاحظ أن هذا الحدث الذي وقع في سنة 580هـ جاء بعد مرور زمن على حالة عكسية وهي لجوء زعيم نصراني هو (جرانده) كما تسميه المصادر العربية أو (جرالدو) حسب النطق البرتغالي. ففي سنة 569هـ وصل هذا الزعيم الذي كان قائداً للجيش البرتغالي إلى إشبيلية مع ثلاثمائة وخمسين من أصحابه وعرض خدمته على الخليفة يوسف بن عبد المومن «فقبل منه القول وأنزله وأمر له بالإحسان والكرامات[23]». وبعد أشهر من إقامته في مراكش وسوس ظهر أنه يتراسل مع ملك البرتغال فقبض عليه هو وأصحابه وأرسلوه إلى درعة حيث تم إعدامه[24]. ولا شك أن البرتغاليين وجدوا في حادثة المالقي رداً على حادثة القائد (جرالدو). ولعلنا نستنتج من الحادثتين أن

مثل هذا اللجوء السياسي يكون محفوفا بالمخاطر إذ كان ينظر إلى أصحابه نظرة شك واتهام، وكانوا يوضعون تحت المراقبة، ومع هذا فقد وجدناه يتكرر على هذه الصورة، أي صورة الزعيم أو الأمير الذي يطلب اللجوء من هذا الطرف أو ذاك بسبب خصومة حقيقية أو كاذبة. وقد تحدث ابن صاحب الصلاة عن التجاء فرناندة رودريجيز صاحب ترجاله وصهر الفونسو السابع، وذكر أنه «أقام في الحضرة العلية (مراكش) خمسة أشهر تحت إحسان، من الأمر العالي وامتنان، وعطاء جزيل، وإسكان كفيل[25]، وأنه أعطى العهد بأن يكون حليفا للمسلمين. وفي عهد الخليفة المستنصر الموحدي رغب زعيم أرغوني في الوفادة عليه بمراكش لاجئا سياسيا وهذا الزعيم هو بلاسكو دي ألاغون (Plasco de Alagan) الذي كان من نبلاء أرغون وكان وصيا على العرش، ثم إنه «حط عن رتبته، وتأكدت المبالغة في نكبته، فلفظته تلك الجنبات، وأزعجه أمر لم يمكنه عليه الثبات، ورأى أن يلجأ إلى المقام الباهر الأنوار، العزيز الجوار[26]». وقد وصل هذا الزعيم الأرغوني أولا إلى بلنسية في انتظار أن يؤذن له بالانتقال إلى مراكش، وتكررت الرسائل من بلنسية إلى مراكش في شأنه، وبقيت منها رسالة حررها الأديب المشهور أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، وذلك بأمر من السيد أبي زيد عبد الرحمٰن بن محمد بن عمر بن عبد المومن بن علي والي بلنسية وجهاتها، والرسالة تعرف الخليفة بمكانة الزعيم المذكور في أرغون وتنبِّه على إمكانية الاستفادة منه، واتخاذه سلاحا ضد أهل بلده، فتقول: «والظاهر من حنقه على أهل أرغون، وشدة عداوته لهم وما تأكد من القطيعة بينه وبينهم أنه إن صادف وقت فتنة معهم ووجد ما يؤمله من إحسان الأمر العلي أيَّده الله فسينتهي من نكايتهم والإضرار بهم إلى غاية غريبة الآثار، مفضية إلى درك الثار، وكثير من زعماء أرغون ورجالها أقاربه وفرسانه وكل في حبله حاطب، ولإنجاده متى شاء خاطب، وللمقام العلي عليٌّ الرأي فيه»[27].

ولم تتم وفادة هذا الأرغوني على الخليفة بمراكش فيما نظن لأن عهد المستنصر كان عهد هدنة وسلم مع المسيحيين في الأندلس، ولهذا لم يرغب في استقبال ذلك القائد المخاصم لملكه فيما زعم كي لا يغضب مملكة أرغون وملكها، وتوجد رسالة في "صبح الأعشى" وجهها الخليفة المذكور إلى بعض نوابه في الأندلس، يوبخه فيها على نقض العهد، ويأمره بإطلاق سراح الأسرى النصارى تطبيقا لعهد الهدنة[28]. ومن تسامحه وميله إلى السلم أنه كتب ظهيرا لرهبان دير مجاور لأرض المسلمين يوصي لهم بالمراعاة والتوقير[29].

إن هذا الكلام الذي ورد في رسالة ابن عميرة يتفق مع الروايات التاريخية المسيحية. فقد ذكرت قصة خلاف Plasco Alagon مع الملك (خايمي) ملك أرغون، ونصت على أنه نفي من بلده، ولجأ إلى بلنسية حيث أقام بها سنتين، وكانت إقامته بهذه المدينة فرصة أصابها لمعرفة أحوال البلد والاطلاع على أوضاعها، ثم إنه صالح ملكه، ورجع إلى بلده، وأصبح من أشدّ الأرغونيين عداوة للمسلمين، وكان في مقدمة الجيش الذي حاصر بلنسية وضيّق عليها إلى أن استسلمت في سنة 636هـ[30]. ولعلنا بعد هذا نربط بين لجوء Plasco Alagon إلى بلنسية في عهد واليها السيد أبي زيد وبين لجوء هذا السيد إلى أرغون، وهو لجوء تحدثت عنه المصادر العربية في سطور وكبَّرته المصادر الإسبانية، إذ ألفت فيه كتب ووضعت قصص[31].

يقول ابن عذاري في سياق حديثه عن أحداث سنة 626هـ وهي السنة التي خرج فيها أهل الأندلس عن طاعة الموحدين.

«وفي هذه السنة فارق زيان بن مردنيش السيد أبا زيد البياسي وقاطعه وضبط بلده بلنسية ولحق السيد المذكور بالنصارى وانقطع إليهم حتى مات

فيهم.. ومن الاتفاق الغريب أن نصرانيين وصلاه قبل ذلك بأمد قريب، فقالا له: نراك تصل إليها وتدخل في ديننا، فكره ما قالاه وقتلهما صبرا فلم يكن بعد ذلك إلا قليلا ولحق بالنصارى مرتدّاً. واستوطن بينهم ثم سقط من أعينهم فرفضوه وأطرحوه ولم يعد ذلك إلا يسيراً»[32].

وقد ساق مؤلف "الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية" قصة تنصُّر السيد أبي زيد ولكنه وهم في مكان تنصّره قال: «وفيها (أي في سنة 659هـــ) تنصر السّويّد أبو زيد أخو أبي دبوس بإشبيلية فحلق الفنش لحيته بيده وكساه حلة. فلما كساه الحلة صعد على كرسي عال يشرف منه على الناس ثم قال: أشهدكم يا من حضر من المسلمين والنصارى واليهود أني أقدمت على دين النصارى منذ أربعين سنة وكنت أكتمه وأنا الآن قد أبحته وأظهرته وأن دين المسيح ابن مريم هو الدين القديم الأزلي»[33]. وقد عاد مؤلف "الذخيرة" فذكره مرة ثانية في أحداث سنة 660 هـــ قال : «وفيها مات السُّويَّد أبو المنتصر بإشبيلية بعد أربعة أشهر من تنصره»[34].

وإذا كان المؤرخ محمد عبد الله عنان ذكر حالة أبي زيد الذي لجأ إلى أرغون سنة 626هـــ وتنصَّر فيها وحالة أبي زيد التي وردت في "الذخيرة" على أنهما حالتان[35] فإننا نرى أنهما حالة واحدة لشخص واحد بدليل أن المصادر المسيحية لا تذكر إلا حالة واحدة لشخص واحد. كما أن وفاة أبي زيد كانت بين 1265 و1270م[36] وهو قريب من التاريخ الهجري الذي ذكر في "الذخيرة السنية". ومما يتصل بموضوع السيد أبي زيد ما وقفنا عليه في ديوان الشاعر الكاتب ابن الأبار الذي كان كاتبا عنده، فقد صحبه إلى أرض النصارى لكنه رجع منها عندما بدت له علامات ميل السيد إلى النصرانية، وقد عيب عليه خروجه معه فقال :

قالوا الخــروج لأرض الروم منقصة فقلــت كلاّ ولكــن صادها باء
إذا خرجــت وفــاء ثم عــدت تقى أثنت بفعلي عــداتي والأحبّاء[37]

وقد ترجم ابن الخطيب في "الإحاطة" لهذا السيد أو السُّوَيَّد، ووصفه بأنه «كان حازما عازما شجاعا داهية»، وذكر أنه استبد بالأمر في بلنسية على عهد العادل والمامون «وعقد حلفا مع النصارى واستمرت أيامه تحت مصالحة صاحب أرغون إلى أن اختل أمره وألجأته الحال إلى الخروج عمَّا كان بيده واللحاق بالنصارى مع أهله وولده في صفر عام 626هـــ. ويذكر أنه تنصر نعوذ بالله من سوء الخاتمة»[38].

أما المصادر المسيحية فقد أفاضت في الحديث عن حالة CEYT ABUCEYT كما تسميه، وذلك باعتبارها نصرا يستغل ويشهر كما هو شأن الإعلام الغربي اليوم مع مثل هذه الحالة.

إن أبا زيد هذا هو واحد من عشرة إخوة يدعون بالبياسيين، والذي اشتهر بلقب البياسي منهم هو أبو محمد عبد الله بن أبي عبد الله محمد بن أبي حفص عمر بن عبد المومن، كان واليا على جيان ولما بويع العادل رفض كأخيه أبي زيد مبايعته واستعان بالقشتاليين وأثار فتنا كانت سببا في ضياع عدد من المدن والحصون في وسط الأندلس وغيرها. وكان هذا البائس هو الذي سلمها إلى القشتاليين. يقول ابن عذاري : «وذكر عن هذا البياسي أمور شنيعة منها أنه[39] دخل في دين النصرانية، وكان شيخا مسنا فنسأل الله العافية وحسن العاقبة». وقد علق المؤرخ محمد عبد الله عنان على هذا بقوله : «لم نجد في الروايات النصرانية ما يؤيّد هذا الاتهام، ولو وقع لكانت الرواية النصرانية أول من يسجّله ويشيد به»[40] ولكن هذا المؤرخ وغيره من المؤرخين رأوا أعماله خيانة واضحة

لدينه وبلده، وقد لقي الجزاء الذي يستحقه إذ قبض عليه في إحدى المعارك وقطع رأسه[41].

إن هذا البياسي وأخويه أبا زيد وأبا دبوس الذي انتهت به دولة الموحدين والإخوة الباقين كانوا في الجيل الثالث في الأندلس، فوالدهم أبو عبد الله محمد كان واليا على بلنسية ثم على إشبيلية. وجدهم أبو حفص عمر بن عبد المومن كان واليا على إشبيلية. ويظهر أن لكون المذكورين من الجيل الثالث أثره في تصرفاتهم وإقدامهم على ما يمكن تسميته بالانتحار السياسي، كما أن انفصالهم عن دولتهم دفع الأندلسيين إلى الخروج عن طاعتهم، فأصبحوا -كما يقال- بين نارين: نار الأندلسيين ونار النصارى، ولعل باب العودة إلى المغرب كان موصدا دونهم فلم يبق أمامهم إلا أن يتجهوا نحو النصارى ويلجأوا إليهم.

إذا لم يكن إلاَّ الأسنة مركب فلا رأي للمضطر إلا ركوبها

وقد كان من سياسة الممالك المسيحية استغلال مثل هذه الحالة وكان لرهبانهم اهتمام وطمع في التبشير بأرض الإسلام في الأندلس والمغرب، ومن أشهر محاولاتهم في هذا الباب رسالة راهب من فرنسا إلى المقتدر بالله ابن هود صاحب سرقسطة يدعوه فيها إلى الدخول في الدين المسيحي. وقد تولى الجواب على هذه الرسالة الإمام أبو الوليد الباجي برسالة نشرت مرات عديدة[42]. وكانت بعض محاولاتهم تنجح فيهولون أمرها كحكاية زايدة كنّة المعتمد بن عباد التي ذكر قصتها ابن عذارى في الجزء الثالث من "البيان"[43]. وأشار إلى تنصرها الونشريسي في "المعيار"[44]، وكحكاية السيد أبي زيد المذكور فقد أصبحتا مادتين للقصص الشعبي الإسباني.

ولا ننسى أن نشير إلى أنه في مقابل هذا كان هناك نصارى يؤخذون صغارا أحيانا إلى دار الإسلام في المغرب والأندلس فيدخلون في الإسلام أو يربون عليه ويكون لهم ولأولادهم خدمات مذكورة، ومنهم على سبيل المثال (الربيرتير) الذي نشأ على الإسلام وكان له دور في الصراع بين المرابطين والموحّدين[45]، وولده الذي خدم دولة الموحدين، ونجد مثل هذا لدى النصريين كالحاجب رضوان[46] وغيره وهم يدعون أحيانا بالعلوج.

ونرجع -بعد هذه الجملة المعترضة- إلى ذكر حالة تؤكد ما سبق ذكره من استغلال ملوك النصارى في الأندلس للظروف والمناسبات، فقد حصل أن يعقوب المنصور كتب إلى الولاة بالأندلس يأمرهم ببسط العدل ويؤكّد عليهم في «تانيس الرعية وتوخي رضاهم في اقتضاء حقوقهم وكف أيدي الظالمين عنهم وإباحة جواز البحر للمشتكين والمتظلمين[47]»، وقد جلس لمباشرة الأحكام بنفسه أياما في المسجد الجامع بمراكش، ولكنه توقف عن هذا لما كثر ادّعاء العوام على الأعيان بغير حق كما يقول المؤرخ ابن غمر، ويضيف قائلا: «ولقد حضرت لأناس من السوقة والتجار ادعوا على السيد أبي زيد، فمنهم من قال: أهديت له فرسا وآخر فرسا وشتى دعاوي فكل أرضاه ووفى بما ادعاه[48]» وكان هؤلاء من أهل بلنسية فنقل الخليفة أخاه أبا زيد المذكور -زيادة في إرضائهم- إلى مرسية سنة 584هـ. ولما بلغ خبر هذا إلى الفونسو الثامن ملك قشتالة وجه سفيرا إلى أبي زيد هذا برسالة «يطلب منه الوصول إليه لينصره فيما زعم وذلك على جهة الخديعة منه». ولكن أبا زيد هذا لم يكن كأبي زيد ذاك، فقد استنكر الرسالة واعتبرها مكرا خبيثا ودسا خسيسا وتحريضا قبيحا على إذكاء نار الفتنة بين المسلمين، ورد على الرسالة ردا شديد اللهجة شتم فيه الفونسو الثامن وتوعّده، ولكن الرسالة تبين له معنى ما قام به المنصور فتقول:

«فضمن كتابه أننا أنزلنا غير منزلتنا في أن سوى في مجلس الأحكام بيننا وبين خصمنا، واعتقد الملك -هداه الله- أن ذلك من تدنيسنا في الناس ووصمنا، وذلك منكر من القول وخلاف لأمر ذي القوة والحول، فإن إمامنا بالجري على السنن السوي، في مرتبة ساوى بها بين الضعيف والقوي، قد رفع الله عن الميل رتبته ومقداره، وقرن بالتوفيق التام والتسديد العام إيراده وإصداره وجعله كما كان الفاروق لا يبالي على من دار الحق فأداره والله تعالى قد أمر بذلك عباده المقربين، فقال : ﴿كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لله وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾. فالمساواة بيننا وبين خصمنا بالحق تنويه لنا وتشريف، واستخدام فيما يرضي الله تعالى وتصريف[49]». وتقول بعد هذا ما يلي:

«ومن مضمَّنات كتابك أننا إن مشينا إليك، وخلعنا الطاعة عليك، مكنتنا من الرجال والبلاد، وشاطرتنا -بزعمك- في الطارف والتلاد، وهيهات إنما رمت أن تذكي بنا على المسلمين حر الجلاد[50]». والرسالة طويلة وهي من إنشاء أبي بحر صفوان بن إدريس التجيبي، وقد توسع ملوك النصارى في سلوك مثل هذه السياسة في عهد بني نصر. ولابن الخطيب وابن عاصم والمقري وغيرهم كلام طويل في أن انخداع بعض الزعماء بهذه السياسة كان سببا في ضياع الأندلس[51]. ونشير بعد هذا إلى أن تاريخ المغرب في العصر الحديث، أي في العصر السعدي وما بعده، عرف بعض حالات اللجوء السياسي إلى دار الكفر. ولعل أشهر مثال هو الأمير السعدي مولاي الشيخ بن محمد المتوكل بن عبد الله الغالب الذي لجأ إلى البرتغال في أعقاب معركة المخازن، وكان من خبره أنه تنصر ودخل في خدمة البلاط الإسباني وأصبح كما هي العادة في مثل هذه الحالة مادة للروايات والحكايات والمسرحيات ومنها مسرحية لـــ(لوب دي فيجا)، وقد ألف المستعرب الإسباني أوليفراسين كتابا حول تاريخ هذا

الأمير عنوانه vida de don felip de AFRICA أي حياة ضون فيليب الإفريقي. وقام زميلنا الأستاذ محمد العربي الخطابي بتلخيصه تلخيصا جميلا نشر في عددين متتابعين من مجلة المناهل[52].

وبعد فلعلّنا نستخلص من هذا العرض المتواضع الخلاصات التالية :

1. أنه كان هناك حالات من اللجوء السياسي من دار الكفر إلى دار الإسلام ومن دار الإسلام إلى دار الكفر برغم ما بينهما من عداوة وقطيعة وحرب.

2. أن هذا اللجوء كان يحدث غالبا في أوقات الفتن وفترات الاضطراب.

3. أنه كان يقع بعد الشعور بالاهتضام أو بسبب الخوف من العقاب أو الطمع في الحصول على مكاسب.

4. أنه لجوء سياسي لا يحميه قانون ولا يضمن صاحبه الاطمئنان على نفسه أو عقيدته أو ماله، وإذا كنا وجدنا نصارى في عهد الموحدين يمارسون شعائرهم في كنيستهم بمراكش ويتدخل البابا في شأنهم فإن حالات اللجوء إلى الجهة الأخرى كانت تقترن أو تنتهي بالتنصّر. ولكنها على كل حال حالات شاذّة وإنما ذكرناها للتنبيه على ما كان من استغلال المسيحيين لها.

وأخيرا فإن هذا الحديث اقتصر على اللُّجوء السياسي بين المسلمين والمسيحيين، وثمة حديث آخر عن حالات من اللجوء السياسي في تاريخ المغرب الوسيط بينه وبين بعض الدول الإسلامية نعده لخميس آخر إن شاء الله.

الهوامش

(1) المعيار 10 : 66-67. وانظر تفسير قوله تعالى : ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره﴾ عند ابن العربي والقرطبي.
(2) المعيار 2 : 151.
(3) المقصد المحمود للجزيري ك 247-248.
(4) شرح التحفة لولد الناظم (مخطوط).
(5) ترجمته واسم رسالته ونبذٌ منها في "الصلة" : 348 و "الديباج المذهب" 157، و "فهرست" ابن خير : 418 و "التكملة": 723 و"الإعلام، بما في دين النصارى من الأوهام" : 49.
(6) "الذيل والتكملة" 10 : 239-241.
(7) نشرها مع ترجمتها المستعرب ميكيل إبالزا.
(8) تاريخ الفكر الأندلسي.
(9) "المغرب"، 2 : 22.
(10) نفسه.
(11) "الذيل والتكملة"، 1 : 240.
(12) "الوافي بالوفيات"، 8 : 225-226.
(13) "الوافي بالوفيات"، 1 : 163-164/14 : 105-107.
(14) نفسه.
(15) نفسه 14 : 106.
(16) "نزهة المشتاق"، 1 : 305، والمدينة اسم بلرم عاصمة صقلية.
(17) "البيان المعرب" قسم الموحدين : 64.
(18) المكتبة الصقلية (انظر الفهرس) و "الزهر الباسم" : 23-24.
(19) "رحلة ابن جبير" : 331، تحقيق د. حسين نصار.
(20) "المعجب" : 258-260. (ط 1949م).
(21) "البيان المعرب" ق. الموحدين : 192.
(22) "المعجب" : 259.
(23) "البيان المعرب"، ق. الموحدين : 130.
(24) نفسه وأخبار المهدي للبيدق : 89.
(25) "المنّ بالإمامة" : 638-370 (الطبعة الأولى).

(26) أبو المطرّف أحمد بن عمير : 91.

(27) نفسه.

(28) نفسه : 92.

(29) نشر ضمن بحث لنا في مجلة الأكاديمية.

(30) انظر مادة بلنسية في "الروض المعطار".

(31) انظر مجلة أوراق، ع 3.س. 1980 من ص 101 إلى ص 109.

(32) "البيان المعرب"، ق. الموحدين : 289.

(33) "الذخيرة السنية".

(34) المصدر نفسه.

(35) "عصر الموحدين" : 396-398، 561.

(36) مجلة أوراق، ص 106.

(37) أبو المطرف : 95.

(38) "الإحاطة" (شقور) : 159.

(39) "البيان المعرب"، الموحدين : 271.

(40) "عصر الموحدين" : 362.

(41) نفسه : 361.

(42) ممن نشرها المستشرق دنلوب وعبد المجيد التركي.

(43) "البيان المعرب".

(44) "المعيار".

(45) "البيان المعرب" في الموحدين : 18-20.

(46) نفسه : 189.

(47) نفسه.

(48) نفسه.

(49) انظر الرسالة في كتابنا : "أديب الأندلس أبو بحر" : 201-205.

(50) نفسه.

(51) "نفح الطيب".

(52) مجلة المناهل ع. 13 و ع. 14.

هل ولّى عصر الأدب؟

محمد الكتاني

أتناول في هذا الحديث موضوع "الأدب". وهو موضوع قلّما حظي بالاهتمام ضمن أحاديث الخميس بهذه الأكاديمية[1]. وقد دفعني إلى الاهتمام به أنّه برغم ما ظلّت تحظى به الآداب من اعتبار في دراسة الحضارات وتاريخ اللغات والثقافات فإنّها لم تعد تنال اليوم ما تستحقه من عناية المثقفين، خاصّتهم وعامّتهم. باستثناء أساتذة الآداب بالجامعة. بل إنّ هؤلاء المتخصّصين أخذوا يشعرون بأنّ الإشعاع الأكاديمي للآداب بات خافتا في الجامعة، بالقياس إلى إشعاع العلوم القانونية والعلوم الطبيعية والاقتصاد والتكنولوجيا. فالآداب أصبحت وسيلة لدراسة اللغات، ولاكتساب القدرات التعبيرية من خلالها. وبقدر ما يكون للغة من اللغات من السلطة الإعلامية أو الاقتصادية والعلمية يكون حظها من إقبال الطلاب عليها، والحرص على امتلاك ناصيتها. فهذا هو المقياس الذي تقاس به الحاجة إلى تعلّم اللغات اليوم، وليس بما تحتويه من تراث إنساني فلسفي أو أدبي أو فنيّ. وتلكم إحدى نتائج التحوّل الحضاري الذي نعيشه اليوم،

هذا التحوّل الذي يحملنا على الاهتمام بقيم التقدّم الاقتصادي والتنمية المادية فقط، وعلى قياس التقدّم بمعدلات الإنتاج والاستهلاك، وقياس القوة بامتلاك التكنولوجيا ووسائل الإعلام، وهذا ما أدّى إلى عزوف الناس ولاسيّما الطلاب عن دراسة الآداب.

ويؤكّد ظاهرة العزوف عن الآداب بصفة عامّة التقرير الذي نشرته جريدة الشرق الأوسط بتاريخ 18 نونبر 2013، نقلا عن مجلة نيويورك تايمز THE NEW YORK TIMES، الذي يعبّر عن القلق الذي بات يسود المجتمع الأكاديمي في الولايات المتحدة الأمريكية، تُجاه تراجع الاهتمام بالعلوم الإنسانية، وفي مقدّمتها الآداب. حتى إنّ بعض الجامعات أوقفت برامج التكوين في اللغات والفلسفة والأدب، لأنّ الكليات المتخصّصة لم تعد تستقبل سوى عدد ضئيل من الطلاب. وهذا ما يطرح السؤال عن مصير دراسة الأدب، ولاسيّما أمام ضآلة فرص الشغل أمام الخرّيجين منه[2]. كما نستحضر في هذا السياق ما شعرت به الشعب الأدبية بالجامعة المغربية، من ضيق المجال أمام البحث العلمي في موضوع الأدب، في إطار إدماج الجامعة في محيطها الاقتصادي. ولدراسة هذه الوضعية عقدت كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط سنة 2007 ندوة لمناقشة الموضوع، تحت عنوان : **أي مستقبل لكلية الآداب والعلوم الإنسانية؟**

لقد تدارس المشاركون في هذه الندوة آثار التحوّلات الجارية في مجال العلوم، وهيمنة العلوم التجريبية، وتكنولوجيا الإعلام والتواصل على مصير كليات الآداب، التي أصبحت شبه معزولة عن دينامية هذا التطوّر، فلم تعد مكاناً لإنتاج المعرفة المجدية، في مجال التنمية البشرية بمعناها المادي[3]. ومن المسائل التي تناولتها الندوة مسألة (الجدوى) من الأدب وغيره من العلوم الإنسانية ذات

الطابع النظري، حيث أصبح مفهوم (الجدوى) مطلبا يتعيّن تحديده بالنسبة لكلّ تخصّص من التخصّصات الأكاديمية داخل الجامعة، ومنطلقا يجب استحضاره في رسم كلّ السياسات التعليمية للدولة، بما في ذلك وضع برامج التعليم، واختيار مسالك التكوين في الجامعة. لقد ذهب البعض إلى القول بأنّ الجدوى من العلوم الإنسانية يتحقّق في وجودها في حدّ ذاته، باعتبار كلّ تخصص من تخصّصات العلوم الإنسانية ذا علاقة بهوية الإنسان، في بعد من أبعادها. وذهب البعض إلى القول بضرورة إبراز هذه الجدوى على أرض الواقع، للحفاظ على وجود هذه العلوم، في سياق حضاريّ مطبوع بهيمنة العلوم المادية التجريبية والتقنية. كما أكّد العديد من المفكّرين أنّ العلوم الإنسانية ومن ضمنها الآداب تهدف إلى تعميق معرفة الإنسان بذاته، وبمسار وجوده في الماضي والحاضر، وفي ضوء هذه المعرفة ينبغي أن يَتمّ التخطيط للتّنمية. فالتنمية للإنسان لا ينبغي أن تقتصر على الجانب المادي من حياته، وإنّما يجب أن تشمل الجانب المعنوي، الفكري والروحي. وفي هذا الصدد تتجلّى أهداف التنمية اللغوية والأدبية والفلسفية والفنية، باعتبارها أبعادا متكاملة وضرورية للتنمية البشرية الشاملة[4].

وبرغم كلّ ما قيل عن جدوى دراسة العلوم الإنسانية عموما ودراسة الآداب خصوصا من دفاع مشوب بالثقة والتفاؤل فإنّ مسار الآداب يتّجه في الطريق المسدود. وهو ما يدلّ على أنّ الإنسانية تعيش اليوم مرحلة انتقال حضاري، قد تغيّر نظرة الإنسان إلى معنى وجوده، وطبيعة رسالته الكونية. ومنظوره إلى القيم الحضارية.

في سياق هذا التحوّل الحضاري الذي ينقل الناس تدريجيا، وبإصرار، من قيم فكرية وروحية إلى قيم مادية، تطرح عدّة تساؤلات، ولاسيّما حين يصبح هذا التحوّل يعمق ظاهرة الاغتراب الإنساني، والانفصال عن الهوية الثقافية للأمّة.

ويقوّي وتيرة الاندماج فيما يشبه ثقافة "القطيع"، والانسياق لعولمة الأنماط السائدة في الأفكار والفنون، التي يُنتجها الماسكون بخيوط الإعلام وتكنولوجية التواصل في خدمة أهدافهم التجارية أو الإيديولوجية.

ومن أبرز تلك التساؤلات التي نستحضرها في هذا السياق:

أولا. ما جدوى الأدب كوعاء معرفيّ وصياغة فنية للتجربة الإنسانية، بالنسبة لواقع حضاريّ متغيّر، يفقد باستمرار صلته بتراث الأمّة وتاريخها، إن على مستوى المعرفة أو على مستوى اللغة التواصلية أو على مستوى الذوق العامّ؟

ثانيا. أيّ دور بقي للأدب في مجال استثماره في التنمية الإنسانية والمادية. ولا سيّما ما يتعلّق بالتراث الأدبي، كما هو الشأن في أدب اللغة العربية.

ثالثا. ما مصير الأدب من حيث كونه يُعدّ مرآة للهوية الثقافية والقيم الفنية والحضارية ومظهرا للغة الوطنية إذا كانت هذه الهوية نفسها تعرف نفس التطوّر والتغيّر؟

ولا يخفى على أحد من المتخصّصين في هذا الموضوع أنّ العلاقة بين اللغة الوطنية وبين أدبها علاقة عضوية قوية، فالأدب في كلّ أمّة هو الذي يخلّد لغتها، ويمكّن هذه اللغة من التجدّد والاستمرار، وربط الأجيال المتعاقبة بعضها بالبعض. ولهذا الاستمرار والتجدّد في اللغة أسباب عامّة وأسباب خاصّة. أمّا الأسباب العامّة، فترجع لكون الأدب بالنسبة لكل أمّة هو وعاء هويتها وثقافتها ورصيدها الحضاري. فإذا أردنا مثلا أن نقف على هوية شعب أو فكره، أو رصيده من الحضارة، فإنّنا نرجع إلى تراثه الأدبي، أي إنتاج كتّابه وشعرائه ومبدعيه وفلاسفته ومفكريه، من خلال إنتاجهم الأدبي والفكري. فهذا الإنتاج هو الذي

يدلّ على الخصوصية القومية في الذوق والفكر والمزاج، وعلى النزعة الإنسانية. أمّا العلوم البحتة فتأخذ طابعا عالميا. فلا يقال فيزياء انجليزية ولا رياضيات فرنسية، ولا كيمياء ألمانية بقدر ما يقال آداب فرنسية أو إنجليزية أو ألمانية.

وأمّا الأسباب الخاصّة لاستمرار الأدب ولغته فتعزى للتاريخ القومي أو الحضاري. والأدب العربي قد استمرّ باستمرار لغته التي هي لغة القرآن، برغم كلّ ما واجهته هذه اللغة من تحديات، فظلّت صامدة صمود عقيدة الإسلام، وظلّ أدبها متجدّدا معها.

ونظنّ أنّه لا يمكن أن نقدّم إجابات موضوعية أو مقنعة عن التساؤلات آنفة الذكر إلا في إطار استحضار تاريخ الأدب، الذي هو جزء من تاريخ الحضارة. فالتاريخ وحده هو الذي يوقفنا على عوامل نشوء الأدب وغيره من الفنون التعبيرية، في الحضارات الإنسانية العريقة، وكيف شكّل جزءاً من ثقافتها. ومن ثمّ نتّفق مع المستشرق النمساوي فون جرو نيباوم GUSTAVE E VON GRUNEBAUM. (ت. 1972م) حينما اعتبر الأدب والتاريخ بمثابة توأمين في تعبيرهما عن ذات الإنسان فكرا ووِجدانا، وأنّه مهما يكن للفنون الأخرى من القدرة على التعبير عن هذه الذات، كالموسيقى والرسم والنحت، فإنّ تعبيرها يظلّ غامضا بالقياس إلى التعبير الفني الأدبي بواسطة اللغة، وهنا يسجّل هذا المستشرق تقديره لما حقّقه الأدب العربي من تعبير عن الإنسان العربي في تاريخ الحضارة الإسلامية[5].

ولتوضيح مدى صلة الأدب بتاريخ اللغات والثقافات، ينبغي استحضار الدواعي لظهور هذا الأدب في فجر الحضارة الإنسانية. وفي هذا الصدد أجمع المؤرخون على اعتبار فنّ الأدب من أعرق الفنون في تاريخ الحضارات، حيث

ظهرت بواكيره في طفولة البشرية، وتطوّر مع تطوّر اللغة، مُنمّيا لطاقاتها التعبيرية. فظهرت الأناشيد والترانيم التي كانت تصاحب أداء الطقوس في المعابد والهياكل، والتي تطوّرت إلى شعر. كما اقترن السحر باللغة اعتقادا من السحرة بأنّ للغة أثرا قويا في استرضاء قوى الطبيعة أو الآلهة. وإذا أخذنا مفهوم السحر بمعناه المجازي وهو الاستيلاء على النفس وجدنا أنّ اللغة المؤثرة هي أقوى وسائل التواصل والتأثير في العقل والعاطفة على مرّ العصور. ومن القول المأثور في اللغة العربية «إنّ من البيانِ لَسِحْراً». ولذلك يقوم الإقناع والاقتناع اللّذان هما عماد التواصل بين البشر، في حسن استعمال اللغة، وتحميلها كلّ عناصر الإيحاء والتخييل والتبليغ. والأدب هو الفنّ الذي يحوّل اللغة إلى محاكاة للطبيعة وتصويرها حسب نظرية الفيلسوف اليوناني أرسطو (ت. 322 ق.م). فهذه النظرية تعتبر كلّ الفنون، وفي مقدّمتها الشعر، محاولة من الإنسان المبدع لمحاكاة الطبيعة، والسعي إلى تهذيبها وإكمال نقصها. وإبداع ما توقفت عن إبداعه. وبذلك لا يكون الفنان المبدع مجرّد محاك للطبيعة، فيما تبدو فيه من صور وحركات وكائنات وألوان وأصوات، كما يفعل الفنان التشكيلي في لوحاته، أو النحّات في تماثيله. وإنّما يتجاوز ذلك ليبدع ما تخفيه الطبيعة عن الحسّ، من مشاعر وعواطف، تختلج في وجدان الإنسان. وهذا ما يفعله الشاعر على وجه الخصوص. لذلك كان الشعر في نظر أرسطو أفضل الفنون، لأنّه لا ينحصر إبداعه في محاكاة الحياة الإنسانية، كما تبدو في مظاهرها السطحية. وإنّما يحاكيها فيما تضمره من معان وانفعالات وصراع بين الخير والشر، وتفاعل بين الحق والواجب، والعقل والعاطفة. وبقدر براعة الشاعر الإغريقي في إبداع أشخاص "التراجيديا" أو الدراما والكوميديا أو الملهاة، وإنطاقهم بما يجيش في عقولهم وقلوبهم من انفعالات وخواطر، تتجلّى المقوّمات الفنية في إبداعه.

لكنّ الشعر العربي نشأ نشأة مغايرة للشعر الإغريقي، لأنّه نشأ مرتبطا بحياة البداوة القاسية في صحراء قاحلة، قائمة على الرحلة والانتجاع، والحروب القبلية، وما ساد هذه الحياة من قيم فرضتها بيئة منغلقة على ذاتها. وكان الشعر الغنائي عند العرب هو الفنّ الأكثر ملاءمة لمزاج العربي، القائم على الانفعال والنزعة الفردية. يقول الجاحظ (ت- 255هـ) : كانت العرب في جاهليتها تعتمد في تخليد انتصاراتها ومآثرها على الشعر الموزون المقفى. وكان ذلك هو ديوانَها[6]. والظاهر أنّ سيرورة الشعر في العصر الجاهلي كانت قائمة على الرواية والحفظ فقط، نظراً لكون مقوّماته الفنية تساعد على علوقه بالذاكرة، فكان يحفظ عن ظهر قلب. واقترن الشعر الجاهلي عموما بالإنشاد في الأسواق والمحافل، وبترحل الشعراء لإسماع أصواتهم في الأندية والأسواق الأدبية والموسمية، التي تحضرها مختلف القبائل.

وبالرغم من الاكتمال الفني الذي حققه الشعر الجاهلي قبل الإسلام، متجلّيا في المعلّقات أو المجمهرات فإنّ الأدب العربي لم يتطوّر تطوّره الكبير، ويحقق الانطلاق في فضاء الحياة الإنسانية الرحبة في كلّ مستوياتها العقلية والشعورية، إلا بفضل عاملين حاسمين : العامل الأول هو ظهور الإسلام ونزول القرآن، وما تبع ذلك من قيام الدولة الإسلامية وخروج العرب من جزيرتهم فاتحين، ناشرين للدين الجديد. والعامل الثاني هو دخول العديد من الشعوب الشرقية في الإسلام، وإتقان أبنائها للغة القرآن، وتعاطيهم لاكتساب العلوم الإسلامية واللغوية والأدبية، فنبغ في الأدب العربي شعراء وكتاب من غير العرب. مثلما نبغ الفقهاء والمحدّثون والمتكلّمون والنقاد، وبذلك انتقل الأدب العربي من بيئة صحراوية بدوية إلى بيئات حضرية لها ثقافاتها القديمة، ومن مناخ اجتماعي قبلي منغلق إلى مناخات عقلية وثقافية جديدة. هذان العاملان، وهما

الدين والتمازج الحضاري، أخرجا الأدب العربي من محيطه الضيّق والمنغلق، وجعلاه مثل لغته، يرقى إلى التعبير عن علوم وفنون وأذواق جديدة، وعن مشاعر قومية وبيئات متعدّدة.

وأمّا الجديد الذي حققه الأدب العربي في هذه النقلة الكبرى فهو أنّه لم يعد مقتصرا على الشعر، وإنّما ظهر فيه النثر الفني إلى جانب الشعر، وظهرت الكتابة الأدبية المعبّرة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقلية والوجدانية على حدّ سواء، بموازاة ظهور حركة التدوين الأدبي والعلمي، والتعبير عن الأفكار المذهبية، والتاريخ، والنقد الأدبي. ولم يمض على قيام الخلافة الإسلامية وبسط سلطانها على كلّ بلدان الشرق والغرب في آسيا وإفريقيا الشمالية سوى قرنين حتى حصل خلالهما امتزاج حضاري واجتماعي بالغ العمق. فاستوى الأدب العربي على سوقه، بازدهار الشعر والنثر، واستبحار الحركة العلمية التي شملت علوم اللغة وعلوم الشريعة، والعلوم العقلية، وأصبحت الكتابة الأدبية كما يمثل ذلك كتّاب القرنين الثالث والرابع الهجريين تُصوّر الحياة الجديدة في الأمصار والمدن الإسلامية، بكلّ ما كانت تعرفه من تيارات اجتماعية وثقافية وسياسية. لقد تناول الجاحظ (ت.255 هـ) مثلا في كتاباته ورسائله حياة الفئات الاجتماعية الراقية والوضيعة في عصره، ووصف بصورة دقيقة وأسلوب أخّاذ العيوب والمحاسن، والفضائل والرذائل، وخلّف لنا أكثر من مائة رسالة وكتاب تحدّث فيها عن الملوك والخلفاء والصعاليك والطفيليين والبخلاء وذوي العاهات، إلى جانب السياسة والنقد الأدبي وعلم الكلام، ممّا بوّأه مكان الصدارة في أدبنا العربي القديم[7].

لقد كان الجاحظ الرائد الأول في تحويل الأدب من وجهة إلى أخرى، ونقله من ضيق الشعر في تعبيره عن الذات والقبيلة، والفخر والهجاء، والتكسّب

بالمدح فقط إلى أفق فسيح يشمل كلّ مجالات الحياة الاجتماعية الزاخرة في البيوتات والأسواق والمساجد والمنتديات. فوصف أهلها وحلّل نفسياتهم، وخاطب كلّ الطبقات الاجتماعية. بل نقل الأسلوب الأدبيّ القديم من معجم منغلق على عالم الصحراء إلى معجم حيّ يلامس مشاعر المجتمع الجديد. وكان لشعراءِ عصره وأدبائه في القرن الثالث الهجري مساهمة في تعميق هذا الاتجاه الواقعي للأدب العربي.

ولمّا كان الأدب العربي قد أصبح منذ القرن الثالث الهجري وعاءِ لفنون الشعر والكتابة الفنية، والتاريخ والأخبار والحوار الفلسفي، والفكر الأخلاقي، والتراجم الأدبية، والسِّيَر والرحلات، فقد غدا من المتعذر تحديد مفهومه وموضوعاته، ولذلك أخذ عدّة مفاهيم مختلفة، بحسب المجال المعرفي أو الفني الذي يصدر عنه. لكن ما لبث أن أخذ يتميّز عن كلّ ألوان المعارف بالطابع المتميّز لأسلوبه المؤثر في النفس، ومن هنا فإنّ التمييز بين "العلم" وبين "الأدب" منذ العصر العباسي كان واضحا كما نفهم من مقدّمة "معجم الأدباءِ" لياقوت الحموي[8] (ت. 626 هـ).

لكن، كان من نتائج اهتمام نقاد الأدب العربي بالصياغة الفنية والاقتصار على قيمها الأسلوبية أن قدّموا الشعر على النثر، لأنّ الشعر أقوى دلالة على الصناعة الفنية، وعلى امتلاك ناصية اللغة، والتصرّف فيها حسب مطالب القافية والإيقاع الموسيقي، وحسب المجازات التي يقتضيها التخييل، ممّا لا نجد له نظيرا عند الكتاب. ثمّ حصر النقاد الأدب في الشعر والنثر الفنّي الذي يشبه الشعر، فأصبح الأدب العربي على امتداد عصوره المتوالية تاريخا للشعر والترسّل والمقامات. حيث تُفرد للشعر الكتب النقدية، وتؤلّف بموازاتها كتب طبقات الشعراء. ولولا

كتّاب الدواوين السلطانية، وكتّاب المقامات الذين أبدعوا الرسائل المنمّقة لما كان للنثر الأدبي ذكر عند مؤرخي الأدب العربي. ولذلك نلاحظ أنّه إذا كانت بيئة الشعر العربي السياسية والاجتماعية والعقلية، وكذا بيئة الكتابة الفنية قد تغيّرت فإنّ التقاليد الأدبية لم تتغيّر بنفس القدر، فظلّت تعتبر القديم أسوة لها.

إنّ اتّساع رقعة الأدب العربي، التي امتدّت من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب نشأت عنه ظاهرتان متقابلتان، أو متفاعلتان، الأولى ظاهرة الحيوية التي أضفتها ثقافات الشعوب أو الأقاليم التي اتّخذت من هذا الأدب ثقافة لها، ومن لغته لغة لها، تعبّر من خلالها عن شخصيتها الإقليمية أو الجهوية، وتغذيه بعبقريتها، كما فعلت الأندلس، في إضفاء الحيوية على أدبنا العربي، بعد خمود وهجه في المشرق. والظاهرة الثانية التعلّق بنزعة التقليد، في المذهب الشعري، مخافة خروج الشعر العربي عن إطاره الأصيل، وضياع هويته في متاهات التجاذب بين النزعات الإقليمية وموروثها الأدبي، كما وقع في بلاد فارس. وبذلك ظلّ الأدب العربي قائما على نزعتي القديم والجديد، اللتين تشكّلان مرجعية لاستمراره، فهي تغذّي هذا الأدب بالجديد، من ناحية، وتحافظ على فنونه وأساليبه من ناحية أخرى[9].

وقد كان للمغرب إسهام واضح في إمداد الأدب العربي أيضا بالحيوية التي كان قد فقدها في كلّ أقاليم المشرق، وبعد سقوط الأندلس، وذلك في العصر السعدي (القرنان التاسع والعاشر الهجريان) حيث ظهر شعراء وكتاب كبار عكس إنتاجهم خصوصيات المجتمع المغربي، ونمو الحركة الشعبية في الأدب بازدهار الملحون والموشحات والزجل. وظلّ الأدب المغربي منذ العصر المريني وعلى امتداد عصر الدولة العلوية يمثل نشاط الحياة العقلية والوجدانية

للمغاربة في طلاقة أسلوب وقوة تعبير، حتى قال الشيخ محمد بِيرمْ التونسي (ت. 1889م) وهو رحّالة ومؤرّخ تونسي «ولعمري إنّ صناعة الإنشاء في الدول المشرقية باللغة العربية تكاد تكون مقصورة على دولة مراكش. وأمّا في غيرها من الدول العربية فقد كادت كتاباتهم تخرج عن الأسلوب العربي. بل صاروا لا يتحاشون عن اللحن والكلمات العامية بخلاف كتّاب المغرب، وهذا ديدنهم من قديم»(10).

وبرغم كون البيئات الجديدة التي استوطنها الشعر العربي قد غيّرت أحيانا من التقاليد الصارمة للشعر، كما نرى عند الأندلسيين، حينما تحرّر بعضهم من القصيدة العمودية، ونظموا الموشّحات والأزجال، فإنّ هذا التأثير لم يكن له أثر يذكر في تحويل الشعر العربي في الأندلس أو في المغرب عن مذهبه القديم، وعن فنونه الكبرى. ونستخلص من هذا المعطى التاريخي أنّ المتغيّرات المتلاحقة التي أصابت المجتمعات الإسلامية العربية في مختلف الأقاليم، بموازاة حفاظ الشعراء على التقاليد الموروثة، وتدنّي وظيفة الشعر الذي أصبح مسخّرا للتّكسب والارتزاق، والإغراق في التصنع والمبالغة الكاذبة، أفقد هذا الشعر أي علاقة بينه وبين مجتمعه، وحلّ محلّ تلك العلاقة في عصر الجمود الحرصُ على الألاعيب اللفظية كالتخميس والتشطير والملاحن والأحاجي والألغاز، للتسلّي عن آلام الحياة الغارقة يومئذ في الظلم والفساد، فظهرت أشكال القصص والملاحم، في الأدب الشعبي.

فهل يصحّ حينئذ القول عن أدبنا العربي القديم إنّه يمثّل بيئاته وعصوره المتعدّدة، ويرتبط بواقع تاريخه؟ نعم، يَصح هذا القول إذا لم نتقيّد بحدود مفهوم الأدب التقليدي، وهو حصره في الشعر العمودي والنثر المقامي. وتجاوزناه إلى

الكتابة النقدية والاجتماعية والفلسفية. ذلك أنّنا نكتشف من خلال الاطلاع على التراث الفكري العربي في مختلف موضوعاته أنّ الأدب العربي بمفهومه الواسع يعكس واقع تاريخه إذا ما وسّعنا نظرتنا التقليدية للأدب، فنظرنا إليه باعتباره وعاء للفكر العربي، أي للفكر المعبّر باللغة العربية، وأنّه كان وعاء لهذا الفكر وانشغالاته، وللوجدان الاجتماعي ونزعاته، وذلك بإدخال الكتابات التاريخية، والسير الذاتية، والرِّحلات العلمية والأدبية والاستكشافية، والتعبير عن الأفكار الدينية والفلسفية والسياسية، بل وأدخلنا الأدب الشعبي في هذا الأدب العامّ. وذلك مثلما فعل مؤرّخو الآداب الأوروبية مع أدبهم. فحينئذ سنجد (أدبنا) العربي يعكس الأفكار والآراء السائدة، والوقائع المتجدّدة، والمتغيّرات الحضارية المتعاقبة.

وإذا كان ذلك صحيحا إلى حدّ بعيد، فإنّ مناهجنا التقليدية في دراسة أدبنا القديم يجب أن تتغيّر، وأن تدخل الكثير من فنون التراث المكتوب في هذا الأدب، وتعتبره جزءا لا يتجزّأ منه.

لقد كتب الدكتور محمد مندور (ت. 1965م)، وهو أحد أعلام النقد الأدبي في مصر منذ سنة 1945 مقالة عن منهجية دراسة اللغة العربية وآدابها في الجامعة المصرية، ملاحظا أنّ هذه المنهجية لها عيبان كبيران، أوّلهما حصر معنى الأدب في الشعر والنثر الفني، فالشعر كان قد تحوّل منذ القرن الرابع الهجري إلى تقليد يخنق روح الإبداع والتجديد، أمّا النثر فقد تحول إلى مقامات وأسجاع. وأمّا العيب الثاني فهو دراسة هذا الشعر والنثر كموضوعات مستقلّة عن مجرى التاريخ الفكري والثقافي. فالدارس لهذا الأدب لا يعنى فيهما إلا بالبلاغة والصناعة الفنية[11]. والمطلوب في نظره أن نوسّع مفهوم الأدب ليشمل

كلّ أصناف الكتابة في الرحلة والتاريخ والترجمة الذاتية والنقد الأدبي والفلسفة، مثلما يدرس الأدب عند الأمم المتقدّمة. فتاريخ هذا الأدب عندهم يشمل كلّ هذه الفنون. وعلى هذا النهج أرّخ المستشرق الألماني كارل بروكلمان (ت. 1956هـــ) للأدب العربي، حين تحدّث عن كتّاب التاريخ وعلماء الكلام والفقه والفلاسفة وكتّاب السير إلى جانب الشعراء والنقاد. والمطلوب كذلك أن يدرّس أدبنا العربي في ضوء المنهج التاريخي، ليكون مظهرا لتطور اللغة العربية. وها نحن إلى اليوم لم نكتب ولم نبحث ولم نؤرّخ للغة العربية من خلال تراثها المكتوب، الذي كان متطورا، وحاملا للأنساق التعبيرية المتجدّدة، والمفاهيم المنبثقة عن تطور الفكر والحضارة.

كما عبّر الأستاذ أحمد أمين (ت. 1954م) في نفس الحقبة، وهو أحد أعلام الفكر المصري عن نفس الملاحظة في مجلته "الثقافة"، وطالب أساتذة الأدب بأن يوسّعوا مفهوم الأدب، فيدخلوا فيه التراث الصوفي شعرا ونثرا، والكتابات المتعلّقة بالموضوعات الاجتماعية والتاريخية والفلسفية. وقال: إنّ فهمنا للأدب على أنّه شعر ونثر يشبه الشعر فَهْمٌ قاصر وضَيِّق. والأدبُ أوسع من ذلك وأشمل. وأخطر ما في هذا الفهم الضيّق أنّه يحول الأدب إلى صناعة لفظية (أهـــ).

وأعتقد أنّ الخروج بأدبنا العربي من ضيق المنظور اللغوي التقليدي إلى سعة المنظور المعرفي والفنّي هو الذي يمكّننا من العودة بأدبنا إلى علاقته الحقيقية بتاريخه، وبالأفكار المتجدّدة، التي ظهرت في ثنايا التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي، والتي وقع تجاهلها أو إقصاؤها، لأنّها كانت تتعارض مع قيم الأدب (الرسمي). حيث لم يكن يعتبر أدبا إلا ما كان مدحا وهجاء ورثاء، أي تغنيا بالمشاعر الذاتية الخصوصية.

تلكم كانت تقاليد الحياة الأدبية في القديم، والتي تجاهلت الأدب المعبّر عن التجارب الروحية، والخواطر الفكرية والفلسفية، بما في ذلك الشكوك الدينية، والنقد السياسي، والتحلّل الأخلاقي. وعندما نستعيد التراث الأدبي في شموليته ستتغيّر نظرتنا إلى الأدب تغيّرا عميقا، ونستطيع حينئذ أن ننقله من مفهوم أدب التسلية أو أدب الصناعة اللغوية السخيفة إلى أدب الفكر والنقد، والتجارب الوجدانية الحقيقية.

أجل، إذا أخذنا بالمفهوم الموسّع للأدب، فاعتبرناه يشمل ما كتبه الجاحظ (ت. 255هـ) وأبو حيّان التوحيدي (ت.414هـ)، والغزالي (ت. 505هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (ت. 471هـ)، وابن حزم (ت. 456هـ)، وابن طفيل (ت. 581هـ)، وابن عربي، (ت. 638هـ)، وابن جبير (ت. 614هـ)، والطرطوشي (ت. 520هـ)، وابن رشد (ت. 595هـ)، وابن الخطيب (ت. 776هـ)، وابن خلدون (ت.808هـ) وأمثالهم فسنجد الكثير من تراثهم القيّم يصوّر اهتماماتهم الفكرية، والدينية والفلسفية، المعبّرة في نفس الوقت عن انشغالات عصرهم ومجتمعهم. وممّا يلفت النظر في هذا السياق أنّ العديد من المفكّرين المسلمين يذكرون في طبقات الفقهاء والمتكلّمين والصوفية والرحّالة، ولكنّهم كانوا أيضا كتّابا تحدّثوا بأسلوب قوّي عن قضايا وتجارب عقلية ووجدانية، تعدّ من صميم الأدب العربي بمضمونها وأسلوبها، وعلامة على مواكبته للحياة العقلية في مجتمعاتهم. نذكر منهم الإمام الغزالي، فإنّ كتابه "المنقذ من الضلال" كان حريا أن يحدث انقلابا في مناهج التفكير في عصره، نظير ما أحدثه كتاب "تأمّلات في المنهج" للفيلسوف ديكارت (ت. 1650م) في الفكر الأوروبي الحديث. فقد عبّر الغزالي عن تجربة نفسية عميقة عاشها في الشك في كلّ ما عرفه في حياته، بعد تضلّعه في العلوم الإسلامية والعقلية.

حيث أعلن فيه أنّه بعدما تحرّر من التقليد لما نشأ عليه من عقيدة وأفكار تعوّد عليها، أخذ يفتّش وهو في سنّ الخمسين، فيما اكتسبه من المعارف والعلوم، وبلغ في ذلك طور الشكّ والحيرة القاتلة، فوجد أنّه عاطل من أي علم يمكن وصفه بالعلم إلا في الحسّيات والضروريات. وأنّه لابدّ من تحقيق المعرفة بهذه الحسيات والضروريات، للتيقن من كونها ليست من قبيل التقليديات، التي سبق له الشكّ فيها. ثمّ أخذ يحقق في منهج العقل، فوجد أنّ العقل نفسه إنّما انقاد إلى الحسّيات، وأنّه هو الذي كشف عن ضلالها، وذلك بعد ما قارن بين ما يراه في النوم من أحلام كان يعتقد كونها حقيقة إلى أن استيقظ فتحقق من كونها كانت خيالا وباطلا[12].

وهي نفس التجربة العقلية التي عبّر عنها الفيلسوف ديكارت (ت. 1650م)، الذي مرّ هو أيضا بثلاثة أطوار في شكّه، وهي شكّه في التقليد ثمّ نبذه إيّاه. والثاني هو شكّه في الحسّيات التي وجدها مُضِلّة لعقله، من نحو رؤيته للأجسام الكبيرة صغيرة بحسب البعد الذي بينه وبينها كالشمس. والثالث شكُّه في أحكام العقل نفسه ما دام يخضع للحسّ. وهكذا يصبح العالم عرضة للشك ما لم تنطلق معرفتنا به من اليقين بشيء ما[13]. بيد أنّ تجربة ديكارت حين عبّر عنها بكلّ شجاعة أحدثت انقلابا في الفكر الأوروبي، بينما لم تُحدث كتابة الغزّالي عن تجربته في الشكّ قبل خمسة قرون أيَّ تأثير في الفكر العربي يومئذ.

استحضرت هذا المثال لأؤكّد أنّ الأدب العربي بمفهومه الواسع تضمّن في القديم نماذج من تصوير الحياة العقلية، والتجارب النفسية، وأنّ هذه النماذج كانت رائدة في المجال الفلسفي والاجتماعي، وأنّ أمثالها كثير كالذي نجده في "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيّان التوحيدي (ت. 414 هـ) و"رسالة حي بن يقظان" لابن طفيل (ت. 581 هـ)، و«طوق الحمامة» لابن حزم (ت. 456 هـ).

غير أنّ هذه النماذج لم تجد لها مكانا في حيّز الأدب بمفهومه الضيّق الذي كان لا يعني عند القدماء سوى الشعر والنثر المسجّع.

وممّا لا شكّ فيه أنّ العزلة أو الانكماش الذي عاشه الأدب العربي، وما عرفه من تهميش للكثير من إبداعاته، بسبب النظرة الضيّقة إليه قد كانت كلّها نتيجة للواقع السياسي، وما فرضه على المجتمع من استبداد ومصادرة للحريات، جعلت الأديب كاتبا أو شاعرا يلوذ بالتكسّب والتملّق للأمراء والسلاطين، ويسخّر أدبه لأغراض الحاكمين وإلا عاش غريبا معزولا عن الحياة، كما عاش المعرّي (ت.449 هـ)، أو أحرق كتبه كما فعل أبو حيّان التوحيدي (ت. 414 هـ).

ويختلف الأمر بالنسبة للأدب العربي الحديث. فما إن دخل العالم العربي العصور الحديثة، واسترجع وعيه بالذات، وتحرّرت اللغة العربية في المشرق العربي من الركاكة والتصنّع، وأخذ الفكر الأدبي يَنبذ المفاهيم التقليدية، ويأخذ بالمفاهيم المعاصرة في الأدب وفنونه، والنقد ومناهجه، ويقبل على الثقافة الغربية، ويمارس حرية الفكر والإبداع، فعندئذ أصبح الأدب العربي يعبّر عن هذه الحياة الجديدة في كلّ أنحائها، سياسية واجتماعية، وأدبية وفلسفية.

ولا يتّسع المجال في هذا الحديث الموجز لاستعراض عوامل نهضة الأدب العربي الحديث، وتفاعله مع التيارات السياسية، والحركات الاجتماعية، بل وتفاعله مع الآداب العالمية، في فنونها ونقدها. وممّا ساعد على تعميق هذا التفاعل قيام الجامعات في العالم العربي بدورها في التواصل على مستوى الدراسة والبحث، بين الأدب العربي والآداب العالمية، علاوة على ما قامت به الصحافة العربية من دور حيويّ في نشر الأفكار الحديثة وإتاحة المجال للحوار الأدبي المثمر، وخوض المعارك الفكرية والنقدية.

ويمكن أن نستنتج من هذه المعطيات التاريخية أنّ الأدب العربي لم يكن أقلّ شأنا بالنسبة لأمّته من الآداب العالمية القديمة الأخرى، وهي الأدب الإغريقي، والأدب الفارسي، والأدب اللاتيني. وأنّ هذا الاستنتاج كان قد أكّده الدكتور طه حسين في ثلاثينيات القرن الماضي[14].

بعد هذه النظرة السريعة في تاريخ الأدب العربي يمكن الإجابة عن السؤال الأول، وهو: ما جدوى الأدب العربي في الدراسات الجامعية، وما غايته بين غايات العلوم الإنسانية الأخرى؟ والجواب أنّ الجدوى من الأدب هي أولا في وجوده في حدّ ذاته، لأنّه تعبير عن الذات. ومن سخف القول التساؤل عن الجدوى من وجود الذات نفسها، أو عن الجدوى من التعبير عن هذه الذات في تفاعلها وتطوّرها. إنّ الأدب لا يقلّ عن التاريخ شأنا، في هذا السياق. بل إنّهما تعبيران متكاملان عن الذات، فالأدب يعمل على الإفصاح عن مشاعرنا الإنسانية وما نعيشه من تجارب، ويصورها تصويرا حيا، بينما التاريخ يسجّل ما نعيشه من تجارب جماعية، في نسق من التحليل والتعليل. مع العلم أنّ تاريخ الأدب لا يمكن فصله عن تاريخ الأمة السياسي والثقافي. وممّا يتّصل بهذه الجدوى دور هذا الأدب في الحفاظ على اللغة، وفي تطوّرها، وارتقائها عصرا بعد عصر، بحسب ارتقاء الناطقين بها. وأنّه بفضل إبداعاته المتوالية عبر العصور، وبفضل تجديده للأساليب، وحفاظه على جوهر اللغة العربية، كان خير محافظ على هذه اللغة، بعد حفظ القرآن الكريم لها.

غير أنّه بحلول العصور الحديثة، أخذ التطور والتغيّر يصيبان حياتنا الاجتماعية والسياسية والعقلية، بتأثير عميق من الحضارة الغربية، فتغيّر مفهوم الأدب تدريجيا، بعد اطلاعنا على الآداب الأوروبية بمذاهبها الفنية والفلسفية، من كلاسيكية

ورومانطيقية وواقعية. وأصبحنا نعني بالأدب الإبداع الفني اللغوي المصوّر للواقع الإنساني، إن على مستوى التجربة الذاتية أو على مستوى التجربة الاجتماعية. كما أصبحنا نعني بالأدب ما يشترك فيه المبدع والمتلقّي من فعل وانفعال. وأنّه نتاج مشترك بين الكاتب والقارئ والناقد. وبذلك أصبح النقد الأدبي وتاريخ الأدب متّصلين بالعلوم الإنسانية كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع. فأصبحت لهما مناهجهما ومدارسهما المعروفة. وأنّنا عندما نطلق اليوم مفهوم الأدب فإنّنا نعني به مفهوما أعمق وأوسع ممّا كان يتداوله القدماء. وأصبح للجامعة دورها في تعميق الدراسات والأبحاث في الآداب، سواء على مستوى الأدب العربي وحده، أو على مستوى الآداب العالمية. ومهما تكن الاختلافات المذهبية في دراسة الأدب في عصرنا فإنّها لا تحجب الحقيقة التي ظلّت واضحة برغم التعقيد الذي بلغه النقد الأدبي المعاصر في تأثره بالمذاهب الفلسفية والاجتماعية، فإنّ الأدب ظلّ فنا. ومثل كلّ فنّ تظلّ الغاية منه هي وجوده في حدّ ذاته، أي أنّ وظيفته الأساسية تكمن في تعبيره عن الذات الإنسانية، وتجاربها الوجدانية والعقلية، كما تكمن تلك الوظيفة في خلق المتعة الجمالية في نفس المتلقي، وإشراكه في التجربة النفسية والاجتماعية التي يصوّرها المبدع. فهل يمكن القول بأنّ الأدب لا جدوى منه، أو القول بأنّه قد ولّى عصره؟

لقد عاشت الإنسانية عصورا مديدة من حياتها على مائدة الأدب، الذي أبدعه الأدباء والكتاب في كلّ لغة من اللغات. واستمتعت كلّ أمّة بأدبها في الشعر والمسرحية والقصة والحكايات والخطب والتراجم الذاتية والخطرات الفلسفية، ممّا لا أشكّ في أنّه لا يمكن لأيّ أحد أن يجادل في حقيقته، أو في قيمته وتأثيره. وتاريخ الأدب العربي يظلّ سجلّا لتراثٍ ما يزال مرجعا غنيا بروائع

الإبداع الفني، وقادراً على تثقيف أجيالنا وشحذ مواهبهم، وتأهيل النبغاء منهم ليكونوا كتّابا وأدباء وشعراء، يعبّرون عن حياتنا العقلية وعن وجداننا، بما يتلاءم مع عصرنا، من قيم جديدة وذوق جديد.

لكن، برغم كلّ ذلك فإنّ ظاهرة العزوف عن الأدب دراسة وقراءة تبعث على القلق. فهل حدث هذا التحوّل بسبب طبيعة الأدب نفسه، من حيث موضوعاته وأساليبه، وقصوره في النفاذ إلى وِجدان القارئ؟ لا أعتقد. فقد عرف الأدب الحديث تطوّرا كبيرا على مستوى التواصل والتأثير في النفس والانتشار، وعلى مستوى الفنون. وإنّما أصابه ذلك من المتغيّرات الحضارية التي أحدثها العلم والتكنولوجية في حياتنا المعاصرة. فقد وضعت العلوم المتطوّرة في هذا العصر قوّة هائلة تحت تصرّف الإنسان، ظلّت تزداد مع مرور الأيام هيمنة مطلقة في مجالات السياسة والاقتصاد والتربية والثقافة والإعلام. وأحدثت في نفس الوقت انعكاسات سلبية وأخلاقية بل وأزمات جديدة. وكانت ثورة الإعلام والتواصل الرقمي في مقدّمة مظاهر هذا التحوّل الهائل الذي أثر في الأدب من عدّة نواح، أهمّها تراجع القراءة، وتحوّل الرأي العام عن الموضوع الأدبي إلى الموضوعات ذات الجدوى الاقتصادية والسياسية والتنموية، أي الموضوعات المادية بكلّ معانيها. وتراجع عصر الكتاب والكتابة الفنية ليحلّ عصر الحاسوب أو الأنترنيت اللذين يمسكان اليوم بقيادة حضارتنا في التواصل والإعلام وبناء مجتمع المعرفة. فاللوحات الإلكترونية والهواتف الذكية والحواسيب قد حلّت محلّ الموظفين والمهندسين والأساتذة والإعلاميين. بل أصبحت جزءا من حياتهم اليومية. فحلّت محلّ الكتاب والمكتبات ومحلّ المجلاّت والصحف الورقية. فالحواسيب اليوم هي مستودع معلوماتنا ومعارفنا ومكتباتنا الضخمة

التي ترافقنا، أو تنتقل عبر العالم بسرعة الضوء. وهي في نفس الوقت وسيلة التعليم والترفيه لأبنائنا. وهذا هو الانقلاب الكبير الذي أصاب الحياة العقلية والثقافية في عصرنا. وكانت له انعكاسات سلبية على حياتنا الأدبية. واقتضت هذه المتغيّرات المتسارعة ظهور لغة جديدة، لغة مختزلة، سريعة الإيماء، لغة رقمية أصبحت معها اللغة الأدبية والأسلوب البلاغي عبئا لا يُطاق عند المتعلّمين والدارسين، فضلا عن علوم البلاغة. وبذلك حلّ عصر الصورة محلّ عصر الأدب المكتوب، وعصر الشاشة محلّ عصر الرواية التحليلية النفسية التي تُعنى بعمق الإنسان، فكرا ووِجدانا وخيالا وذوقا.

إنّ نقل الصورة الحية عبر الوسائط الرقمية المختلفة يجعلنا نشاهد الوقائع بدل أن نقرأ عنها، ونتابع ما يعرض على أسماعنا وأبصارنا من إنتاج إعلامي سريع، بدل أن نصغي إلى نبضها في مشاعرنا عندما تعبّر عنها الكتابة الفنية. وبالتالي لم تعد لنا مشاعر وجدانية تجاه ما نتابعه من صور إعلامية. وإنّما إحساسات متوالية، يمحو اللاحق منها السابق، وأصبح الوجدان الإنساني فارغا بقدر امتلاء السمع والبصر. وأصبح الخيال متعطلا بقدر انشغال الحس، وغدا الذكاء الإنساني مختزلا في وظائف الأرقام. وبالتالي فقدت الثقافة مدلولها التربوي. أي الثقافة التي هي عصارة القراءة، والتفاعل مع الكتاب المقروء، وتنمية المدارك من خلال الحوار العقلي بين الكاتب والقارئ. فهذه القراءة هي التي كوّنت كبار الكتاب والشعراء والفلاسفة. وحلّ محلّها اليوم شحن الأذهان بالمعلومات المعبّر عنها بالصورة. ففقدت اللغة الأدبية دورها في تنمية الملكات وصقل الأذواق وتقوية القدرات على التعبير والتواصل البليغ. فالتلفزيون وما في حكمه كالألواح الرقمية، والهواتف الذكية التي يعكف على الاشتغال

بها أبناؤنا، بل وكبارنا، صباح مساء أصبحت تغنينا عن الكتاب، وعن الصحافة الورقية، وحوّلت اللغة إلى رموز جافّة ومعان مختزلة، وإشارات خاطفة، عوّدتنا على الاختزال والسرعة وتحقيق الغاية في أسرع وقت، بدل التأمّل والتمحيص والاختبار النفسي للمعاني والأفكار. وقد ترتّب على ذلك ما نلاحظه في أجيالنا الصاعدة من عجز ذاتي عن التواصل، وعن التعبير بطلاقة وبيان فيما بينهم، بواسطة اللغة المؤثرة، التي تعتمد تفعيل الخيال بمجازاتها واستعاراتها، وتنمية المنطق النقدي بتحليلها. وباختصار أصبحنا نعاني العجز عن استثمار طاقة اللغة، التي هي أثمن ما منحه الله للإنسان من قدرات. وهنا أؤكّد أنّ اللغة الأدبية أصبحت تفقد يوما بعد يوم دورها في التعبير العميق والدقيق عن مكنونات الوجدان الإنساني، وتصويره بريشة الخيال المبدع، وبذلك تفقد اللغة أكبر خصائصها وأقوى آلياتها في التعبير الصادق عن الفكر والوجدان.

وفي هذا السياق أتذكّر ما كان قد كتبه أحد المفكرين والأدباء الفرنسيين وهو جورج دوهاميل (ت. 1966م)، عضو الأكاديمية الفرنسية. فقد ذكر في كتابه "دفاع عن الأدب" أنّ الوسائل الآلية التي يستخدمها الإعلام المعاصر ستؤدّي إلى قتل الشخصية الذاتية في الأجيال الصاعدة. فكلّ الناس يسمعون نفس الأحاديث، ويشاهدون نفس الصور السينمائية، ويتواصلون عبر المواقع الرقمية. وبذلك يصبحون نسخا متشابهة لا أصالة فيها. وتصبح الثقافة الإنسانية ثقافة القطيع[15].

وأخطر ما في هذا الوضع المقلق ما يفقده الإنسان القارئ، من حقوق أدبية، حقوق لا تقلّ قيمة عن الحقوق المدنية، مثل ممارسة الإنسان لحقه في التفكير الحرّ، وحقه في الاختيار لما يقرأه ويتذوّقه، وحقه في أن يبذل المجهود

العقلي والوجداني لاستيعاب ما يقرأه، وحقه في تنمية قدراته الشخصية على الفهم والنقد والتذوّق. وأيُّ معنى للمثقف إذا فقد كلّ هذه الحقوق والمؤهّلات؟ أقول هذا وأنا أعلم بكلّ وثوق بأنّ المثقف أو الأديب كما كنا نتصوّرهُما قبل هذا الانقلاب الحضاري قد اختفيا تماما أو أخذا يختفيان. وحلّ محلّهما المثقف الذي لا ذاكرة له ولا أسلوب له ولا شخصية له، لأنّ كلّ هذه المؤهّلات مودعة في الحاسوب الذي يرافقه، ولا يكاد يستغني عنه. لأنّه بدونه يكون مجرّد أمّيّ. إنّه المثقف الرقميّ إن صحّ هذا التعبير. وها نحن اليوم في مفترق الطرق بين حضارتين، حضارة قامت على الثقافة والآداب المعبّرة عن العبقرية الإنسانية، وحضارة تقوم على التواصل الإعلامي الرقمي السريع. ويبدو أنّه لا خيار للإنسان اليوم في الانتقال إلى هذه الحضارة الأخيرة.

فهل ولّى عصر الأدب؟ إنّه سؤال نطرحه، لا للاستنكار، وإنّما نطرحه للاستخبار. ولعلّه السؤال الذي يطرح أسئلة أخرى أخطر وأعمق.

الهوامش

(1) بالرجوع إلى جدول أحاديث الخميس التي ألقاها أعضاء الأكاديمية على مدى العقود الثلاثة الماضية لم تتجاوز الأحاديث عن الأدب عشرة أحاديث من ضمن ما ينيف على ثلاثمائة وخمسين حديثا.

(2) انظر جريدة الشرق الأوسط. العدد 12774. بتاريخ 18 نونبر 2013. ص20.

(3) انظر أعمال هذه الندوة ضمن منشورات كلية الآداب بالرباط. سلسلة ندوات. رقم 152. سنة 2008. ط/ مطبعة النجاح الجديدة، بالدار البيضاء.

(4) انظر المرجع السابق : ص19 وما بعدها.

(5) انظر كتاب "حضارة الإسلام". لغوستاف جرينيباوم. تعريب عبد العزيز جاويد. ص 328. ط/ الهيأة المصرية العامّة للكتاب. 1994.

(6) انظر كتاب "الحيوان" للجاحظ. ج 1. ص72.

(7) انظر عن موضوعات رسائله وكتبه "إرشاد الأريب لمعرفة الأديب" المشهور بـــ "معجم الأدباء". لياقوت الحموي. ج 16. ص 106. ط/دار الفكر. بيروت 1980.

(8) انظر المقدّمة لهذا الكتاب .

(9) انظر تحليل ذلك في كتاب "ألوان" للدكتور طه حسين. ص 17 وما بعدها. ط/ دار المعارف

(10) ورقات مغربية. لمحمد المنوني. ص431.

(11) انظر مجلة "الرسالة" المصرية. العدد 600. يناير 1945.

(12) انظر "المنقذ من الضلال" للغزالي ص 81 - 85. تحقيق. جميل صليبا وكامل عيّاد.

(13) انظر كتاب "المنقذ من الضلال" للغزالي. تحقيق جميل صليبا، وكامل عيّاد، ص81 وما بعدها. وكتاب "المدخل إلى فلسفة ديكارت". للدكتور كمال يوسف الحاج. ص52 وما بعدها.

(14) انظر كتابه "من حديث الشعر والنثر"، ص19. ط/ دار المعارف بمصر. 1969.

(15) انظر كتابه "دفاع عن الأدب". ترجمة وتعليق الدكتور محمد مندور. ص33. ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر. 1943. القاهرة.

قراءة جديدة

في تاريخ المغرب العربي

عبد الكريم غلّاب

تقديم :

لماذا أكتب هذا التاريخ ؟

سؤال لم ألقه على نفسي وأنا أكتب هذا التاريخ. فهو عمل سيحاكمه التاريخ قبل أن يحاكمه القراء، وإنما ألقيته منذ راودتني الفكرة، ومنذ كتبت "تاريخ الحركة الوطنية في المغرب" منذ كانت صلتي بالتاريخ دراسة وقراءة وكتابة وأنا أتساءل: لماذا يكتب التاريخ، وقد كتب نفسه؟ ولماذا أسهم في هذا العمل، وقد كتب الكاتبون، ولم يخل عصر من عصور المعرفة إلا كان من بنيه من يتعامل مع التاريخ، حتى في عصور انحسار المعرفة وضعف المستوى الفكري؟

لم أقدم على هذه الخطوة والتي قبلها لأني أومن بالمستقبل أكثر مما أومن بالماضي فحسب، ولا لأن تاريخ المغرب العربي لم يحظ بما يستحقه من التأليف والكتابة، ولكن لأني، وأنا مُدْمِنٌ على الاحتكام إلى التاريخ -رغم قلة إيماني به- أجده يؤكد حقيقتين:

أولاهما : أن المغرب العربي ليس ابن اتفاقية مراكش لسنة 1989[1]، ولا هو ابن أحلام المناضلين الذين راودتهم أحلامه، وهم في قلب المعركة في عواصمه المختلفة وفي نضالهم بباريس والقاهرة ونيويورك، بل إن المغرب العربي هو ابن إنسانه المتحد في المنبت والجذور والأصل والانتماء، وجغرافيته التي تكون وحدته ونضاله المشترك من أجل البقاء والاستمرار قبل أزيد من ثلاثة آلاف سنة (هي التي سجلها التاريخ المعروف)، وابنُ دينه ولغته اللذين عرفهما قبل أربعة عشر قرناً، وابنُ نضاله المشترك للعودة إلى الوجود، بعد أن حاول الاستعمار الغربي أن يطمس وجوده، ويغيب هُويته ويجعله ذيلاً في جنوبه يمنحه الفضاء التوسعي، ويخدم رفاهيته ويشبع نهم بنيه.

ثانيتهما : أن هذا الجزء المتحرك من العالم القديم، لم يكن كماً مهملاً، أو قطعة أرض معزولة عن الدنيا في المجاهل حتى جاء الاستعمار فكان من كشوفاته هذا المغرب الكبير. ولكنه جزء من العالم المتحرك بإنسانه وموقعه الجغرافي وموضعه الاستراتيجي. تعامل مع العالم المتحضر في شرقه وشماله، أخذاً وعطاءً، تعاوناً ومعاداةً، صلحاً وحرباً.

وكان من هذا العالم امبراطوريات سجلت توسعها ونفوذها في التاريخ العالمي الواسع. كانت لها قوة الحرب والمال ونفوذ الفاتحين والغزاة. ولكن

(1) الذي تم فيه إعلان تأسيس الاتحاد المغاربي.

إنسان هذا المغرب الكبير عرف كيف يحاور الإنسان الفينيقي والروماني والوندالي والبيزنطي والعربي، ثم بعد ذلك البرتغالي والإسباني والفرنسي والإنجليزي والإيطالي، ويخرج من هذا الحوار الملتهب سالماً -ولا أقول منتصراً- ضمن وجوده وكيانه وهُويته وقابليته للبقاء ولبناء مستقبله.

المغرب العربي إذن ليس كيانات منفصلة. ولو كان كذلك لما صمد لهذه التجربة الملحمية الحافلة بالصراع الطويل النفس، من أجل الوجود والبقاء.

وكما استهدفت المنطقة جميعها للغزو في الحقب الطويلة، قاومت جميعها هذا الاستهداف. وإذا كان الحاضر وريث الماضي، والمستقبل يخرج من معطفهما معاً، فإن شعبنا، وهو يبني مستقبله، قد يكون في حاجة إلى هذا الدرس من التاريخ حتى لا يضل الطريق، وهو يواجه معركة مجهولة النتائج في العالم الجديد الذي يبنى -في غيبة عنا ولكن بنا- فيسلك سبيل الكيانات الصغرى التي تنفق طاقاتها في صراع أبدي، إذا عرف أوله فلا يعرف له آخر، وإذا عرفت بعض مظاهره فلا تعرف له أسباب ولا نتائج.

ولا أزعم أن تاريخ المغرب العربي لم يكتب من قبل، فقد كتبه بعض الأقدمين والمحدثين مغربيين وعرب وأجانب، ولكني لا أتردد في القول بأن هذا التاريخ في حاجة إلى قراءات جديدة للأحداث. وإني لأزعم أن الأحداث هي أبسط ما في كتابة التاريخ، وخاصة الكتابة التي تعتمد على ما كتبه الأقدمون والمحدثون، ومعظمهم عالة على الكتب القديمة، أو على الوثائق. والقراءة المتأنية للتاريخ -أي تاريخ- لا تعتمد الثقة فيما روى الأولون والأخيرون. بل لا تعتمد الثقة حتى في بعض الوثائق التي كتبت -وما تزال تكتب- لتحقيق

أهداف آنية لا مصداقية لها. الحقيقة لا يملكها الرواة وحدهم، رغم أن بعضهم استعمل وسائل التثبت التي كان يستعملها أحياناً رواة الحديث أو اعتمد على بعض "الوثائق". الحقيقة المجردة لا يملكها هؤلاء وأولئك. هي دائما رهينة البحث المتشكك، خاصة إذا اقترنت كتابتها بالأساطير والمبالغات والخرافات، أو اقترنت كتابتها بجهل كتّابها بالعوامل الجغرافية والنفسية الإنسانية وجهلهم بالنظرة الشمولية لواقع العالم -المعروف- في المرحلة التي يكتبون عنها، وبتعامل المرحلة والحدث والإنسان مع ذلك العالم. ولعله يتحكم في الأحداث أكثر مما تتحكم القطرية الضيقة والإنسان المحاصر في هذا القطر أو ذاك.

وقد تشكك في التاريخ، أو في حقيقته كثير من الذين كتبوه ابتداء من هيرودت حتى شيخ المؤرخين ابن خلدون، فقال : «إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال وتشد الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال. ظاهره مجرد أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول. وباطنه : نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق. وجدير بأن يعد في علومها وخليق...».

المهم إذن ليس رواية الأحداث التي يتساوى فيها كل الذين ينصبون أنفسهم لكتابة التاريخ وتكرار رواية الأحداث، ولكن المهم هو ربط هذه الأحداث بواقع أكثر عمومية وشمولاً في الزمان والمكان والإنسان. والمهم كذلك تجريد التاريخ -وأنت تقرأه- من الأسطورة والخرافة، التي لم تعلق بضرب من ضروب المعرفة أكثر مما علقت بالتاريخ. فكثير من المؤرخين كانوا لا يعتبرون أنفسهم مطوقين بالحقيقة- حتى الذين كتبوا منهم تاريخ المغرب

العربي في عهد الاستعمار، رغم علمهم، ووسائل البحث التي كانوا يملكونها، لم يعتبروا أنفسهم مطوقين بالحقيقة، بل كانوا -بعضهم على الأقل- يعتبرون الحقيقة هي ما يكتبون لخدمة هدف استعماري، ربما كان عندهم أهم من الحقيقة التي لا يؤمنون بها.

وليست كتابة التاريخ استعراض أقوال المؤرخين ومناقشتهم الحساب. فتلك عملية ذهنية تجريدية يقدرها الباحث الجدلي الذي يهمه أن يقوم برياضة فكرية كما فعل بعض الكتاب الأجانب والمغاربة ليصلوا من وراء ذلك إلى نتائج المنطق الصوري يخدمون بذلك آراء مسبقة.

فلعله قد آن الأوان ليتحرر المؤرخ -وهو يقرأ تاريخ بلاده- من الأسطورة، ومن الخلفيات. التي قد يكون بعضها نبيلاً كالخلفيات الوطنية، وليقترب هذا المؤرخ من الواقع كما كان، لا كما يرغب أن يكون.

لا أحد يملك الحقيقة، خاصة كلما ابتعد بها الزمن، ولكن القراءة الجديدة إذا اتصفت بالمنطق العلمي، وبالفهم السليم للقضايا والأشياء والناس وبتمثل الواقع، الذي لن يكون غير واقع الإنسان -مهما ابتعد به الزمان- فإنسان ما قبل آلاف السنين هو إنسان اليوم بكل نوازعه ومحاسنه ومباذله، ولو اختلفت المفاهيم وتنورت الأفكار وتحضر السلوك واتسعت الآفاق والأبعاد وتنوعت وسائل الاتصال. القراءة الجديدة إذا اتصفت بكل ذلك يمكن أن تقدم إسهاماً في فهم الماضي كدرس للمستقبل.

وكان اهتمامي الأول بالأرض وبالإنسان. فقد تفاعل الإنسان المغربي مع الأرض التي قدمتها له الجغرافية المتميزة. ولذلك فهذه ليست قراءة لتاريخ الدول

أو تاريخ السلطة، وكثيراً ما تطغيان على التاريخ، حتى إن الإنسان، الشعب، يلغى من حساب كثير من المؤرخين كأنه كم مهمل. الإنسان يصنع الدولة، والدولة لا تصنع الإنسان. والأرض تصنع الشعوب، والشعوب لا تصنع الأرض، إلا عندما تستخرج كنوزها من بحورها وسهولها وجبالها وصحرائها : غذاء وكساء ومسكناً ومعادن وحصوناً وملجأً عندما يشتد الروع ويطغى الطاغي ويتنمر الخصم ويعتدي المعتدي.

المغرب العربي مدين للأرض والشعب في التاريخ كما في الحاضر والمستقبل. وصنع دولته أو دوله منذ فجر التاريخ على نحو ما كان مفهوم الدولة. وعلى نحو ما تطور مفهوم الدولة في العصور الإسلامية حتى العصر الحديث. كانت الدولة منه وإليه، غير مفروضة عليه من خارج أو داخل. وكانت الدولة جزءاً منه تكون معه الوجود المتميز والخادم للشعب. وإذا كان قد عرف نوعاً آخر من الدولة المركزية كما حاول أن يفرضه القادمون، فقد كان التمرد سبيله للحفاظ على الأرض والإنسان، إخلاصاً للعنصرين الأساسيين اللذين اعتمد عليهما في بناء دولته أو الدولة الجديدة حينما حان وقت بنائها. وتلك هي الكلمة الأولى في قراءة التاريخ.

وتاريخ المغرب العربي مدين لشعبه وأرضه أكثر مما هو مدين لمكون آخر من مكونات التاريخ. لولاهما لما كان له وجود، أو لما بقي له وجود متميز بعد الأحداث الكبرى التي مر بها منذ عهد الفينيقيين حتى منتصف القرن العشرين.

وحينما نقرأ التاريخ يجب أن نتلمس فيه أثر الأرض وأثر الإنسان، رغم ما يُغرقه فيه "رواة التاريخ" من أساطير أحياناً، ومن فهم سقيم لمواقف الإنسان

في فترات مهمة من التاريخ. فتجد هؤلاء الرواة أو "المؤرخين" يشتمون شعبهم ويصفونه بأقذع الأوصاف والنعوت، وكأنهم لا ينتمون إليه، مبتعدين عن كل منطق عقلي أو فهم مجرد أو وعي بمسؤوليتهم في البحث عن الحقيقة أو روايتها على الأقل. أو تقدير للأحداث والمتغيرات التي ترغم وقد تأتي هذه الأحداث والمتغيرات من السلطة الحاكمة أو من الظروف الدولية العامة أو مما يفرضه الموقع الاستراتيجي للمغرب من مطامع وتدخل استعماري عسكري أو سياسي أو إداري أو هي جميعها.

وتلك إحدى آفات تاريخ المغرب العربي، سواء الذي كتبه العرب -والمغاربة من بينهم- أو الذي كتبه الأجانب مدفوعين بالعقلية الاستعمارية، أو العرب والمغربيون من بينهم - مدفوعين بتقديس كل أبطال الفتح العربي، ومقدسين لكل رجال السلطة من المغاربة أنفسهم، ولو كانوا ظالمين أو مجازفين أو معتدين أو مخطئين في أساليب التعامل مع الدعوة التي حملوها بالغزو، ومع السلطة التي تولوها بالصدفة أو الاغتصاب أو الوراثة. لا بالتبشير والهداية، وبالبطش أحيانا لا بالإقناع والتعامل مع الإنسان ليسلم، لا ليكفر بمن حملوا الإسلام إليه.

التجاوزات التي حدثت في الفتح الإسلامي العربي، وفي كثير من مراحل الحكم المركزي الوطني كانت منطقية عند بعض المؤرخين، ولذلك تجاوزوا هم أيضاً التاريخ ليكتبوا كلاماً أبعد ما يكون عن التاريخ.

وقد كان للتجاوزات أثر في المآسي التي عرفتها منطقة المغرب العربي في فترة طويلة من التاريخ، وربما ما تزال تتحكم في الحاضر حتى الآن، رغم

أن المغربيين من أكثر الشعوب تعلقاً بالإسلام ودفاعاً عنه. ومن أهم الشعوب الإسلامية التي اتخذت من الإسلام قيمة من قيمها الكبرى ديناً وثقافةً وحضارةً وسياسةً.

والقراءة الجديدة لهذا التاريخ ستكون عقلانية منصفة للأرض والإنسان والحقيقة، على قدر ما يمكن إنصاف الحقيقة بفكر متجرد من الخلفيات والأحكام المسبقة، متمرس على الصراحة والجهر بما يؤمن بأنه حق، ولو كان مما لا يرضي بعض الذين يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق.

شرور الدلال

في تربية الناشئة

محمد شفيق

عند الحديث عن الدلال تربويا وجبت الإشارة إلى دلالته اللغوية : فالدلال والتَّدليل والتّدلُّل هو تعبير قوي، (الطفل المُدلل يعني بالفرنسية : l’enfant gâté). ولها تعبير قوي باللاتينية : المخرَّب : (Vastare) وكأنه يدين المدلَّل إدانة.

والدلال على المستوى الأسري يكون من قبل : الأبوين معاً أو أحدهما أو من أحد أفراد العائلة. ونجد إشارة لهذا الدلال في معلّقة امرئ القيس حين يقول :

أفاطـــم مهلاً بعض هـــذا التدلل   وإن كنت قد أزمعت صرمي فاجملي
أغرك منـــي أن حبـــك قاتلـــي   وأنك مهمـــا تأمري القلـــب يفعل

ومن أسباب التدليل أن يدلِّل ولده من لم يتزوج أو لم يولد له ولد إلا بعدما تقدّم في السن، ويُدلَّل الولد الوحيد، أو الولد البكر، أو الولد الأصغر، أو

الأضعف بنيةً. والمُدلِّل: الأب أو الأم، أو هما معاً، أو الجد.. ويُدلِّل الأولاَد آباءٌ عرفوا الحرمان في صغرهم. وقد يكون للطبع الموروث أثره السلبي (personnalité, caractère).

كيف ينشأ الشاب السوي، أي السليم الذهن والوجدان : وهو الذي يعاني من الألم، فالمعاناة خير معلم للإنسان. نجد، مثلا، الأصمعي يضرب الأمين ابن هارون الرشيد، ولما تولى الحكم سأل أستاذه الأصمعي، لماذا ضربتني، فأجابه لتعرف مرارة الظلم.

ولأهمية المعاناة في تكوين شخصية الإنسان لفت علماء النفس النظر إلى كون بعض الشعراء تكلموا عن المعاناة، مبينين أنها تكوّن الشخصية، وهذه أشعار مترجمة ترجمة شخصية لألفرد دي موسي الذي عانى من الذي يمكن تسميته "بالحب المخذول" :

لعل الضربة التي تشكو منها
هي التي حافظت على وجودك
مذ كنت طفلاً، وقد شرحت صدرك
فما الإنسان إلا متعلِّم
وخير معلِّم له التألم
فمن ذا الذي عرف عن نفسه
شيئاً، قبل الشدّة والتوجع
ذا ناموس من النواميس قاسٍ
لكنه سام فوق النواميس
ناموس قديم قدم الكون
قديم قدم القضاء والقدر.

وقد كان ليتم النبيﷺ أثره في شخصيته كما نجد ذلك في سورة الضحى التي يخاطب بها الرسول : ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَر﴾.

ونجد في قول دگول: «إذا وجدت نفسك في حيرة بين طريقين، فاختر الطريق الأوعر»

كيف يحصل الدلال؟ وسائله المادية والمعنوية: التساهل مع المدلَّل في كل شيء وتزويده بالحلوى واللعب وتلبية رغباته.

ومن شرور هذا الدلال رجل نشأ محروماً فأغدق على أولاده حين اغتنى وبغير حساب، فمات ولد من تأثير المخدرات، وأصيب الآخر بحادثة سير بسيارته.

وإذا كان المحروم ينقله حرمانه إلى التفوق، فغنى المدلل يحدث انفصاماً في وجدانه: فهو كما يُقال بلغتنا الدارجة «عشَّاق مَلاَّل»، ضعيف الإرادة وضعيف الشخصية أمام مشاكل الحياة — عصبي المزاج، سريع الغضب، والقرآن يقول : ﴿والكَاظِمِينَ الغَيْظَ﴾. هناك أيضا المعجَب بنفسه وهو في حاجة دائمة إلى أن يُعجب به وأن يُمجَّد، مرهف الحس : يعرف نقاط الضعف في شخصيته كل مُدلَّلٍ له، فينبهر الجميع بذكائه وفطنته وفي آخر مراهقته يشعر بأنه غير متزن ويلومٍ نفسه (subconscience) ويتمرد على أبويه، وقلّما ينجح في دراسته، ولا ينجح إلا نجاحاً نسبياً وقلما يفكر ويتروّى قبل الإقدام على عمل من الأعمال، وهو إِمَّعَة يصعب عليه الاندماج الاجتماعي (Socialisation). لأنه يعيش في عزلة عاطفية تمنعه من التواصل وربط علاقات الوُدّ والصداقة، هذه العزلة العاطفية قد

تلطّفها نوعية مشواره المدرسي (روض الأطفال، معلمون مهرة، الداخلية...)، وأكبر داء يعانيه المدلَّل هو (l'égo-centrisme) يعني مركزية الذات التي تحول بينه وبين النُّضج (immature)، وبإمكان والديه أن يتلافياه لو عملا بفحوى المثلين «قد البوسة قد القرصة» «qui aime bien chatie bien»، ولم يجعلا ولدهما لعبة لهما، و«شيأوه» «chosifier».

حتى إن ممارسة السلطة المطلقة لمدة تفوق ست سنوات تنتهي بالحاكم إلى الاعتقاد بأنه من طينة غير طينة سائر البشر، فيدخل في عداد المتبذخين.

فهو يرى قامته المعنوية ممتدة من الأرض إلى السماء، كما يرى الصوفية اسم «الله» المكتوب أمامهم على حائط ممتداً حتى عنان السماء، ساعة بلوغهم حالة الفيض (l'extase).

الطاغية مدلّل لنفسه أولا، ثم لأبنائه؛ يكون في الغالب سطحي الثقافة. وبقدر ما يقوي نفوذه وسلطته ينمو في وجدانه الشعور بأنه نسيج وحدِهِ وفريد دهره. فيعتريه مرض مركزية الذات : والقذافي خير نموذج على ذلك. فإن كان عربياً راقه شعر المتنبي وأعجبه خاصة البيت المشهور:

أنــا الذي نظر الأعمــى إلى أدبي وأســمعت كلماتي مــن به صمم
ســيعلم الجمع ممن ضم مجلسنــا بأننــي خير من تســعى بــه قدم

وقوله :

أي محــل أرتقـــي أي عظيـم أتقـــي
فكل مــا خلــق اللــه ومــا لـــم يخلــق
محتقــر فـــي هــمتي كشــعرة فــي مفرقــي

المتنبي نموذج آخر من المصابين بمرض مركزية الذات. وهو مرض تصاب به الأمم والأسر الحاكمة على الخصوص. بدعوى الجهل : نجد مثلا المصريين يرون أن مصر هي «أم الدنيا»، والصينيون يعتبرون بلدهم هي «إمبراطورية الوسط». فنجد هذه الحروف A.E.O.U ترسمها النمسا على واجهات مبانيها الرسمية وهي A = Austria، E = Emperoire ،O = Orbi ، U = Universo، وتعني النمسا مؤهلة لحكم العالم.

ونجد كذلك Victor Hugo الذي قال : «العالم بدون فرنسا لن يكون عالماً».

ومن المعروف نفسانياً أن السلطة المطلقة تشعل نار الغرائز العميقة ومنها غريزة «الحفاظ على استمرارية الجنس» (Eros). إذّاك تلتهب غُلمةُ «القائد». ثم منها غريزة الحفاظ على البقاء الذاتي التي تذكي نار رغبة التخلص بالقتل من كل عدوّ؛ والخصم السياسي في رأي الطاغية من ألدّ الأعداء (Thanatos): «إما أن يموت، إما أن نموت معاً!». لا يخطر في الشول محلان!

وعند تأزم الوضع، يستيقظ العملاق الصوري من نومه اللذيذ، توقظه مهاجمة الواقع إياه وهو في أشد وضع من هذيانه الذهاني فلا يرى في ذلك إلا كابوساً باغته، وسينتهي أمره كما يحدث في جميع الكوابيس؛ ويخيل إليه عناقه الحميميّ المحموم الشديد لعُنجُهِيَّتِه البليدة أن المياه ستعود إلى مجاريها لا محالة، إلى الوقت الذي يجد فيه نفسه في شبه مطمور أو في مجرى للوادي الحار.

هذيان العالم الإسلامي منذ قرنين يتمثل في :

- الاستعلاء المبرر
- الاستعلاء غير المبرر
- الهذيان
- الخلاص ممكن ولعله يبحث الآن عن طريقه في تبصُّر نتمنى له أن ينمو ويقوى.
- هذيان يذكيه مترشِّحون للزعامة السياسية باسم الدفاع عن الدين : منهم المغفل الجاهل الحسن النية، ومنهم الزنديق الماكر.

تعامل طبقات المفكرين مع هذا الموضوع طوال القرن XX.

- المناضلون في الدفاع عن حقوق المحرومين من بعض حقوقهم، كالنساء والأطفال، أو من جل حقوقهم، كالعمال الكادحين (Ellen Key 1849 – 1926).
- الأدباء، من شعراء وروائيين Kipling, Wordsworth و Hugo, Huxley الذي كتب عن الصراع الطبقي في كتابه «Le meilleur des mondes» فيصف الحياة في القرن السادس عشر حيث يتصور التعايش بدون طبقية.

مقال في «l'évolution psychologique» بعنوان :

«L'obsessionnel et son désir» «Le syndrome de carence d'autorité» de. Jean Sutter et Henri Luccioni /Revue de Neuropsychiatrie infantile 1959.

دلال أبناء الأسر المتبذّخة (Huxley).

هناك الطبقات الخاصة والطبقات العامة ثم خاصة الخاصة التي وجودها ملازم للتخلف السياسي والثقافي. تسمى بــ "الخاصة" عندنا، وبــ "خاصة الخاصة"، وهذه الطبقة من معتقداتها تظن أن التنعم من حقها والمعاناة من حق الآخرين.

ومع التخلف تكون المحسوبية والمحاباة مذمومتين شكلياً ومحمودتين جوهرياً: في سنة 1957 كنت مفتشاً بطنجة، وكلفتني وزارة التعليم بحضور امتحانات في تطوان على سبيل الملاحظة وإنجاز تقرير حول ذلك. ذهبت إلى تطوان وحضرت امتحان الشهادة الابتدائية كملاحظ، واستقبلت استقبالاً حسنا من طرف المسؤولين. وكنت متعوداً على أن أرى النتائج تعطى في المساء نفسه وتوزّع الشهادات على التلاميذ؛ فسألت المفتش المسؤول هل ستقومون بهذا؟ قال: لا! قلت لماذا؟ قال: لأنه حدث لنا منذ خمس سنوات تجربة مريرة، حيث أسرعنا في توزيع النتائج، وكان ابن القاضي من بين الراسبين... لذلك تعلمنا ألا نتسرع في إعطاء النتائج ..!

حكاية أخرى حصلت في ثانوية مولاي إدريس حيث كان الأستاذ يعطي تلميذاً نقطة 14 – 15 باستمرار، وذات يوم منحه نقطة 7 فتعجب التلميذ وقال للأستاذ: لماذا حصلت على هذه النقطة؟ قال له الأستاذ أريني ورقتك! فلما رآها الأستاذ قال له: لماذا لم تكتب اسمك؟ وهناك ما كان يسمى عندنا في المغرب بـــ"ظهير التوقير"، هو أن المعني بالأمر لا يؤدي ضرائب وإذا ظلم أحداً لا يعاقب

...الخ! هذه الطبقة يتربى أطفالها في الدلال وتتعقّد الأمور حين تصبح هذه الطبقة تدلل من طرف المجتمع وليس فقط من طرف الآباء والعائلة...

إذن الطفل في هذه الأسر يُدللـــه المجتمع ككل: تدلـــله الفئات، كل الفئات على قدر قربها أو بعدها جغرافياً واجتماعياً: الخدم والحشم، رجال البلاط ونساؤه (والبلاطات أحجام متفاوتة): فيتدخل الشعْر في التمجيد... ثم التدليل الظرفي الذي ينتهز الفرص للالتقاء بالناشئة المتبذخة. أما الأبوان وذوو القربى فبهم الاقتداء في التعظيم. وقد يكون من الآباء والأمهات من يحاول عبثاً أن يجنّب نسله شرور الدلال في الوقت الذي يتصرف هو تصرف المدلَّل.

وفي هذه الحالة تتعقّد الأمور، وتصعب مهمة المربّي المسؤول عن تربية الطّفل أو المراهق خاصة.

لأن الانتماء إلى طبقة المتبذخين خِصْب في توليد التهويسات والتصورات الخاطئة وأحلام اليقظة (Fantasmes)، ومن تلك الأحلام الملازمة لذهن الطفل المتبذخ (تقليداً لأبويه) كونه يعتقد أنه ليس من طينة البشر المتجول في الأسواق ولا من طينة الناس الذين يدفع بعضهم بعضا. فماذا قد يتعلم من أولئك الناس؟

والمشكل هو كيف يتعامل المربي مع هؤلاء الأطفال؟ هناك حالة أستاذ جاء ليدرّس في ديكارت، كان شاباً مبرّزاً حديث التخرج، وفي أول درس ألقاه أمام تلاميذه، سوف يرتكب خطأ من الأخطاءِ التي لا تُغتفر في عالم التدريس، فلما كان يُلقي درسه، دقّ الجرس فوقف التلاميذ مستعدّين للخروج. فسألهم لماذا أنتم واقفون؟ قالو: لأنه دق الجرس! فأجابهم: هنا

لا يوجد إلا جرس (la cloche) واحد وهو أنا! فضحك التلاميذ وأصبحوا ينعتونه بالسيد الجرس (M. la Cloche). هذا الأستاذ لم يكن له تدريب بيداغوجي متين.

هناك أستاذ آخر في الثانوية نفسها، وكان مغربياً، وله تدريب بيداغوجي صحيح، كان أصلع ولما كان يسير في ممر مسدود يوجد فيه جمع من التلاميذ صاح أحدهم: يا «أقرع»! فوقف الأستاذ وكان قوي البنية وعاد إليهم وقال لهم بهدوء: أنا لست «أقرع» بل «أصلع»! وتركهم مندهشين وهذا يسمى Le procédé pédagogique de circonstance. فالأستاذ والمعلم يجب أن يعرف كيف يتأنى في تصرفاته قبل أن يتخذ أي موقف وكيف يخرج نفسه من أي ورطة.

هناك حالة تلميذة كانت عندي، وكنا نتحدث عن الأسر البربرية وملوك البربر فنهضت وسألتني: أستاذ! هل حتى «الشلوح» كان منهم ملوك؟ فقلت لها سأجيبك عن هذا السؤال في آخر الحصة ! وفعلا جاءتني وقلت لها: «نعم الشلوح منهم أساتذة أيضاً!»

كان الله في عون المسؤولين عن التعليم الآن. لأن المطلوب منهم هو الإصلاح، نحن أفسدنا تعليمنا في الأول، وكما يقول المثل «لم يكن في الإمكان أبدع مما كان»، وأقول بصراحة إننا أفسدنا التعليم لأننا لم نكن في المستوى المطلوب.

وأنتم تعرفون أن التعليم إذا أفسد لا يمكن إصلاحُه في شهر أو في شهرين أو في عام. هو يحتاج على الأقل لعشرين عاما. لكن الناس على عجلة من أمرهم الآن.

إذا أردنا إصلاح تعليمنا، يجب علينا أن نصبر ونترك له الوقت ليُصلح. هذا العلاج الأول. أما العلاج الطبي فهو أمر مستحيل سياسيا. ما هو العلاج الطبي؟ هو أن تعطى السلطة المطلقة لشخص له كفاءة لمدة عشرين عاما، يبقى فيها وزيراً للتعليم، ويصلح رويدا رويدا. وهذا مستحيل لأننا نخاف أن تتحول هذه السلطة المطلقة إلى تصرفات لا تحمد عقباها. الواقع لا يرتفع. وكما قال هيكل (Hegel) «tout ce qui est réel est rationnel». كل ما هو واقعي هو منطقي.

نظريات العدالة الاجتماعية

رحمة بورقية

الجزء الأول : نظرية العدالة كإنصاف

لا أحد من الباحثين الذين تناولوا موضوع التفكير في العدالة في القرنين العشرين والحادي والعشرين ينكر الصحوة الفكرية التي أحدثها الباحث والفيلسوف الأمريكي جون راولس (John Rawls) (1921-2002) في كتابه المهم "نظرية العدالة"[1]، ذلك الباحث الذي غالبا ما يشبه بالفيلسوف الألماني إمانويل كانت، باعتبار أن هذا الأخير قدم نظرية فلسفية لليبرالية الميتافيزية وأن جون راولس قدم نظرية لليبرالية السياسية. فجعلوا من أطروحة هذا المؤلف مرجعا أساسيا ومنطلقا للمناقشة أو التعديل أو الانتقاد. ولذلك يعتبر جون راولس من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين الذين وضعوا موضوع العدالة في الأجندة الفكرية للعلوم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في القرن الماضي. ولقد كان جون راولس أيضا مهتما بالنقاش حول نظريته، ومحاورا لمنتقديه ومدمجا

أجوبة جديدة عن التساؤلات والانتقادات التي كانت توجه لنظريته، ومعدلا لبعض الأفكار التي كان يقتنع بها، في الطبعات المتتالية للكتاب. ويمكن أن نعتبر الأفكار التي وردت في كتابه "نظرية العدالة" تنظيرا أساسيا للديمقراطية الدستورية للمجتمع.

1. نظرية التعاقد حول العدالة كإنصاف

ما هو المجتمع العادل؟ وكيف يمكن أن ننظم المجتمع العادل؟

للجواب عن هذين السؤالين يقدم راولس نظريته حول "العدالة كإنصاف"، ليعتبر أن المؤسسات والقوانين هي امتداد لنظرية العدالة داخل المجتمع، لأن العدالة كما يقول «هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية كما هي الحقيقة لأنظمة الفكر. فكيفما كان رونق واقتصاد نظرية ما، فهي ترفض أو تعدل، إذا كانت غير حقيقية، وكذلك كيفما كانت فعالية المؤسسات والقوانين، فمن الواجب إعادة صياغتها أو إزالتها إذا كانت غير عادلة»[2]. يضع راولس هنا تطابقا بين النظرية العلمية ونظرية العدالة، فالعدالة بالنسبة للمجتمع هي بمثابة الحقيقة للنظرية العلمية. فنحن نقبل نظرية لأنها الوحيدة التي تقدم لنا حقيقة عقلانية. غير أن حقيقة ما، أو عدالة ما، لا نقبلها إلا لكوننا لم نتوصل إلى أحسن منها. وفي هذا السياق يقول : «الشيء الوحيد الذي يجعلنا نقبل نظرية خاطئة هي غياب نظرية أحسن منها، كما أنه لا يكون هنالك تسامح مع اللاعدالة إلا إذا كانت ضرورية لاجتنابنا لاعدالة أكبر منها»[3]. وإذا كانت العدالة فضيلة المجتمع وجوهر تنظيمه، فكيف يمكن تحقيقها في المجتمع؟ يقدم راولس الجواب في صياغة نظرية حول العدالة كإنصاف.

يتكون المجتمع المنظم من مجموع الأفراد الذين يتفقون على القواعد الضرورية للتعايش والتعاون الاجتماعي وعلى تحقيق الرفاهية لكل الأفراد. غير أن هؤلاء الأفراد، وإن كانوا يسعون للعيش وفق تلك القواعد، قد يتخللهم صراع المصالح، وهو ما يسميه «بهوية المصالح»، لأن كل مجموعة تحاول الحصول على القسط الأكبر من ثمرة التعاون الاجتماعي المشترك. ويرتبط صراع المصالح بكون التعاون الاجتماعي، في إطار المجتمع، يخلق تدافعا بين الأفراد، تبعا لمبدإ عام، مفاده أن توزيع الثروات يتم وفق المجهود الذي يبذله كل فرد[4]، وأن يمنح الأفضل للأفراد الذين قاموا بمجهود وبعمل فاق عمل الآخرين. وبما أن الصراع والتدافع يولدان حتما توزيعا غير عادل لثمرة المجهود الجماعي، يكون من الضروري، لتوزيع منصف لثمرة التعاون الاجتماعي المشترك، الاهتداء إلى اختيارات وإيجاد مجموعة من المبادئ يقوم عليها المجتمع المنظم. ولا يمكن أن تكون هذه المبادئ إلا مبادئ للعدالة التي تقتضي تحديد الحقوق والواجبات داخل المؤسسات الأساسية في المجتمع، وتحدد التوزيع الملائم للمكاسب والتكاليف الجماعية التي يستدعيها التعاون الجماعي.

تكون العدالة أساسا للمجتمع المنظم، عندما يقبل الجميع القواعد التي تجمع كل الأفراد حول ضرورة تعاون الجميع للعيش المشترك. فحتى عندما يحاول البعض، بدافع المصلحة، الاستحواذ على أكبر قسط من العمل الجماعي على حساب الآخرين، فإن العدالة تتدخل للتحكيم، لأنها هي الضامن لروابط العلاقات المدنية.

نستنتج من كل هذا، أن العيش في المجتمع يتطلب تقاسم تصور عمومي للعدالة، كميثاق للمجتمع المنظم. على كل الذين يحملون تصورات مختلفة

حول مفهوم العدالة أن يتفقوا حول الحقوق والواجبات الأساسية التي لكل فرد تُجاه الجماعة. ولا يمكن أن يكون العيش المشترك ممكنا بدون هذا الاتفاق حول مفهوم العدالة ووضع المؤسسات الملائمة له.

ليست العدالة إذن إلا مداولة بين المتعاونين. تقتضي نظرية العدالة كإنصاف، كما يقول بها جون راولس، وجود متعاونين كأفراد عقلانيين يتفقون على المبادئ الأساسية، ويتركون جانبا اختلافاتهم المصلحية والعرقية والثقافية والدينية. فالمجتمع المنظم هو ذلك الذي يكون فيه اتفاق وتوافق عمومي حول تصور مشترك للعدالة، غير أن الأمور في الواقع لا تتم دائما بهذا الشكل المثالي، نظرا لكون الأفراد لهم تصورات مختلفة حول العدالة، ولذلك يدعو راولس إلى التمييز بين مفهوم العدالة وتصورات العدالة، بحيث يعرف «مفهوم العدالة كدور تلعبه المبادئ المؤسسة لتحديد الحقوق والواجبات فيما يخص التوزيع الملائم للمكتسبات الاجتماعية، في حين أن تصور العدالة هو ... تأويل لذلك الدور». ونظرا لاختلاف تأويلات وتصورات العدالة داخل المجتمع، فمن الضروري أن تتفق كل الجماعات الحاملة لتلك التصورات المختلفة على تصور واحد، أي مفهوم متفق عليه محدد للمبادئ الأساسية للعدالة، يعتبر بمثابة ميثاق مؤسس للمجتمع[5]. وعندما يتم اختيار تلك المبادئ، وجب تضمينها وتوطينها في الدستور والقوانين والمساطر. فعلى ضوء هذه المبادئ يتم كل تقييم أو انتقاد أو إصلاح أو تعديل للقوانين وللمؤسسات.

ما هو المبرر الذي يجعل جون راولس يقوم بالعدالة كإنصاف لا بالعدالة كمساواة؟ نستشف من خلال مؤلفه جوابا على هذا السؤال الجوهري، مفاده أن حرية ومساواة الأفراد لا تجتمعان إلا مع الإنصاف في أوضاع منصفة. ولذلك

وجب تحديد المبادئ التي سنجعلها أساسا للعدالة كإنصاف. وفي هذا السياق، يقترح هذا المفكر، الذي اطلع وفحص عن قرب أفكار الفلاسفة من أمثال هوبس وروسو ومونتيسكيو، عقدا اجتماعيا جديدا[6] يقوم على مبدأين أساسيين:

- المبدأ الأول : هو مبدأ الحرية – المساواة أمام الحقوق والواجبات،
- المبدأ الثاني : هو لا مساواة اجتماعية واقتصادية موجودة وقائمة في المجتمع.

كيف يمكن أن يكون العقد الاجتماعي حول مفهوم العدالة قائما على مبدأين يبدوان متناقضين؟ يفهم من نظرية راولس أن الجمع بينهما للتفكير في العدالة كإنصاف في المجتمع، مرتبط بنظرة واقعية للمجتمع تنطلق من كون كل المجتمعات تعرف تفاوتا اجتماعيا، وهو تصور غير التصور الطوباوي للمجتمع الذي يقول بإمكانية القضاء كليا على ذلك التفاوت، أوالمنظور الذي يدعو إليه الاتجاه الماركسي، يعتبر أن القضاء النهائي على الفوارق الاجتماعية أمر ممكن. وإذا كانت الفوارق الاجتماعية أمرا قائما لا يمكن القضاء عليها كليا، فكيف يمكن أن نصل إلى العدالة كإنصاف؟ كيف نجعل من ظاهرة وجود امتيازات، لدى بعض الأفراد وغيابها لدى الآخرين، أمرا مقبولا؟ ويجيب راولس بأن هذا الأمر ممكن، بشرط أن نتفق على المبادئ الأساسية وأن نحسن أوضاع غير المحظوظين، مما يعني أن نجعل الكل يشارك في التداول حول تلك المبادئ وفي تحقيق الرفاهية الجماعية عبر نظام التعاون.

علاقة مع المبدأ الأول (الحرية – المساواة)، يجب في نظر جون راولس أن نحدد لائحة الحريات الأساسية التي نضعها في هذا المبدأ وهي: الحريات السياسية (التصويت)، وحرية التعبير، وحرية الملكية، وحرية الأشخاص، بحيث

يكون كل الأفراد في وضع مساواة أمام هذه الحريات، ولذلك يسمى هذا المبدأ بـــ (الحرية–المساواة).

يؤكد راولس أن الأفراد لا يتفقون إلا على اللائحة التي لا تطرح أي خلاف بينهم، لأن هناك أشياء كثيرة نضعها خارج اللائحة، تتمثل في كل ما يكون خاصا بفئة أو مجموعة معينة، كالتقاليد والطقوس أو المعتقدات الدينية، وهي ظواهر موجودة في المجتمع. فهي توضع خارج اللائحة بحكم طبيعتها التي قد تجعلها محط خلافات قد لا يتم الاتفاق حولها. كما أن هناك حريات لا نضعها في اللائحة الأساسية كحرية العقد في المجال التجاري أو طبيعة الملكية التي يجب اكتسابها، لأنها ليست حريات أساسية[7] وبالتالي لا ندخلها في البنية الأساسية المتفق عليها، لأن المبادئ التي تقوم عليها العدالة لا نطبقها إلا على تلك البنية الأساسية.

يتعلق المبدأ الثاني، وهو المبدأ الذي يقوم على وجود الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، باقتسام الممتلكات الأساسية والموارد ومواقع السلطة للحد من تلك الفوارق. وإذا كان توزيع الثروات لا يتم بالتساوي بين الأفراد، فكيف يمكن أن يكون مقبولا عند الجميع؟ يجيب راولس: يمكن أن نقبل أن بعض الأفراد لهم نصيب أكبر من نصيب الآخرين، إذا جعلنا الكل يستفيد من الموارد مع تحسين وضع الذين ليس لهم موارد و سلطة. يقول راولس: «ليس هناك لاعدالة (ظلم) في كون فئة صغيرة تأخذ امتيازات أكثر من المعدل بشرط أن تحسن أوضاع الذين ليست لهم امتيازات»[8]. يحدد هذا المبدأ التوزيع الملائم للامتيازات وتكاليف الحياة المجتمعية المشتركة.

نلاحظ بأن راولس يقدم لنا نظرية حول العدالة كتعاقد حول مبادئ لتوزيع الموارد بإنصاف لا بمساواة، بحيث يقول: «لا يفرض التصور العام للعدالة أي قيود (Restrictions) لأشكال الفوارق المسموح بها، وإنما يقتضي أن يتحسن وضع كل واحد»[9]. ما يمكن أن نعبر عنه بتعبير آخر: اغتناء الغني يجب أن يحسن وضع الفقير[10].

تعتبر نظرية العدالة كإنصاف نظرية توزيعية للموارد تبتعد عن نظرية المشتركانية (Collectivisme) الاقتصادية التي ترى، عكس ما يقول به راولس، بأن كل الخيرات والموارد في المجتمع هي مشتركة ووجب توزيعها بالتساوي على كل الأفراد. وتتخذ هذه النظرية صيغاً متنوعة كالشيوعية الماركسية أو الاشتراكية التي تكون فيها الدولة هي المالك لكل وسائل الإنتاج، لتوزع ذلك الإنتاج على الأفراد في المجتمع. ولقد أخذ هذا النموذج الاقتصادي، في واقع المجتمعات التي حاولت تطبيقه، شكل رأسمالية الدولة.

تنطلق نظرية جون راولس من وجود الفوارق الاجتماعية كمعطى ملازم للمجتمع، مع السعي إلى إيجاد نظام للتقليص من تلك الفوارق، بصياغة نظرية للتوزيع العادل والمنصف للموارد والخيرات. فهو يرى أن المشتركانية لم تنجح في أي مجتمع نظرا لكون الملكية الخاصة للإنتاج هي الحافز على الإنتاج والاستثمار في كل المجتمعات. كما أنها لم تنجح لأنها لا تقوم على عقد مداولة بين كل الأفراد المتعاونين الذين اتفقوا على المبادئ الأساسية للعدالة. قد تكون المشتركانية مقبولة، في نظر راولس، إذا كانت نتيجة اتفاق بين أفراد جماعة صغيرة كالتعاونيات، لكنها غير ممكنة النجاح، من وجهة نظرية العدالة، عندما تطبق على المجتمع الواسع.

وإذا كانت النظرية المشتركانية تنطلق من الجماعة ومن فكرة وضع وسائل الإنتاج في المشترك لتوزيعها بالتساوي، فإن نظرية جون راولس تنطلق من الفرد الذي له أولوية على الجماعة، بحيث ينظر إليه كوسيلة للوصول إلى العدالة الاجتماعية وإلى وضع يكون فيه الكل في حالة تساوي أمام الحريات الأساسية. وهذا ما يجعلنا نستنتج أن جون راولس يقدم نظرية العدالة في إطار تفكير حول المجتمع الليبرالي وفي نفس الوقت ينظر لبنية المجتمع المنصف وللفصل بين المبادئ التي يتم التوافق حولها في المجال العمومي المشترك، وبين ما يترك خارج دائرة ذلك المجال، كالدين والتراث الثقافي الخاص بكل جماعة وما قد يميز جماعة عن أخرى. ويجسد هذا الموقف النظري التقارب الموجود بين جون راولس وإمانويل كانت.

يرى أحد الباحثين أن التصور المعياري للفرد الذي نجده عند راولس داخل نظرية العدالة كإنصاف، هو الوسيلة الوحيدة لإيجاد توازن، أو حل وسط وواقعي، بين أمرين متناقضين: الأول يقول «لا وجود لنظرية مثالية للعدالة» والثاني يقول: «بوجود نظرية مثالية للعدالة»[11].

يضع الأفراد المبادئ الأساسية في لائحة كل ما يمكن الاتفاق حوله كمتعاونين لكي يصلوا إلى المجتمع المنظم ليتركوا جانبا كل ما يفرق بينهم، كالمعتقدات الدينية والاختلافات الخصوصية التي قد لا يكون حولها توافق، وذلك بوضع ما يسميه راولس «حجاب التجاهل» (Le voile de l'ignorance) فوق أعينهم عندما يضعون لائحة المبادئ المتفق حولها، أي أن المتعاونين يتجاهلون كل ما لا يكون حوله اتفاق.

لقد كان لنظرية راولس تأثير على كل الباحثين الذين جاؤوا بعده في تناولهم لمسألة العدالة في المجتمع. فانطلاقا من هذه النظرية يضع فليب فان

باريجس في كتابه "ما هو المجتمع العادل؟" أربعة شروط لتصور معقول ومقبول للعدالة[12].

الشرط الأول أن العدالة هي **عدالة ليبرالية** بالمعنى الفلسفي لمفهوم الليبرالية، أي أنها توافق وعقد منسجم بين قيمة التسامح وقيمة التضامن وتوافق بين التصورات المختلفة لما يعتبر «حياة خيرة» (Une vie bonne) في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية. فهو تصور يعكس المصالح المختلفة والمتعددة لأفراد المجتمع، بحيث انطلاقا من مختلف التصورات التي يحملها الأفراد والجماعات، يتم التوصل إلى تصور معقول للحياة الخيرة.

الشرط الثاني هو شرط **المساواة** لأن الشرط الليبرالي يجب أن يوافقه شرط المساواة لكي نكون أمام تصور معقول للعدالة. والمساواة هنا معناها أن مصلحة كل فرد تكون متساوية مع مصالح أخرى لكل الأفراد. فعلى عكس نظرية الحرية المطلقة التي تقول بالحقوق الطبيعية لكل فرد لكي يملك ما يشاء، فالتصور الذي يقوم على شرط المساواة يقتضي أن كل شيء يجب تبريره انطلاقا من مصلحة كل فرد. فهذه المساواة لا تنفي الفوارق وإنما تبررها.

الشرط الثالث هو ما يسميه **المسؤولية الشخصية** للأفراد باعتبار أن تصور العدالة يستحضر الفرص والإمكانات والحريات الحقيقية للأفراد... بحيث قد تنتج الفوارق جراء عدم تحمل المسؤولية الشخصية.

الشرط الرابع هو النجاعة الاقتصادية في تصورمعقول للعدالة. فإذا كان كل واحد يعرف مسبقا أن الثروة التي جمعت ستقتسم بالتساوي فإنه سيُغيِّب الحافز

والادخار. كما أن الموقف المعاكس الذي يقول بأن يجني الفرد الذي استطاع الاستثمار القسط الوافر من الخيرات ويبقى الذي لم يستطع الاستثمار دون جني أي شيء، هو موقف غير عادل. العدالة تقتضي أن تحسن الفوارق الاجتماعية والاقتصادية أوضاع الضحايا حسب مبدأ ما يسميه «بالزيادة المستدامة للحد الأدنى»[13].

ربما تكون الأفكار التي أضافها باريجس لنظرية جون راولس تتعلق باستحالة تطبيق تلك النظرية التوزيعية على المستوى العالمي. كما أنه يرى أن تصور العدالة يجب أن يعتبر أن المجتمع يوزع «الهدايا» على الأفراد بشكل لا متساو كالنشأة في أسرة معينة، أو الفرصة للولوج إلى مدرسة معينة متميزة، أو العمل في إطار مؤسسة مرموقة وغير ذلك... وتبعا لذلك تفرض العدالة أن يكون المجتمع سخيا مع الضعفاء. فهو هنا يحذر من الليبرالية الجذرية ليقدم مقاربة أخلاقية للعدالة. غير أنه لا يبين الكيفية التي سيتم بها هذا السخاء للضعفاء[14]. ولذلك يُعتبر أمارتيا سن -كما سنرى في فصل لاحق- هو الباحث الذي طور نظرية العدالة التي جاء بها جون راولس.

2. النظرية الحريانية والعدالة

لقد كان لراولس الفضل في إثارة نقاش كبير حول مفهوم العدالة، بحيث كان يناقش نظريات عصره ليدافع عن العدالة كإنصاف مع الإنصات لمنتقديه وإدماج أجوبة لأسئلة كانت تطرح عليه. فنظرية راولس للعدالة داخل المجتمع، لا تعارض التوجه المشتركاني (Collectivisme) وأسسه الماركسية فحسب، وإنما أيضا توجهات فكرية أخرى تنظر للمجتمع الليبرالي والتي تتجلى في

النظرية الحريانية (Libertarianisme)، التي ترى أن علينا أن نمنح للفرد ما يستحقه انطلاقا مما استثمره من عمل مع وضع تطابق بين الكفاءة وما يملكه الفرد لتحقيق مبدأ العدالة.

إذا كانت نظرية العدالة كإنصاف لجون راولس هي تنظير لليبرالية واقعية، تأخذ بعين الاعتبار الفوارق الاجتماعية وتسعى إلى الحرية والمساواة أمام الحقوق الأساسية وتكافؤ الفرص عبر توزيع الثروة حسب خطة الإنصاف، فإن منظور نظرية الحريانية، يقول بمبدأ الحرية المطلقة والتطابق بين الكفاءة وامتلاك الموارد كأساس للعدالة. ومن الذين دافعوا عن هذا التوجه نجد الباحث الاقتصادي الأمريكي روبرت نوزيك [15](Robert Nozick).

أصدر نوزيك كتابه «الفوضى والدولة والطوباوية»[16] أربع سنوات بعد كتاب جون راولس ليعرض فيه النظرية الحريانية [17](Libertarianisme) وليجددها بعدما وضع فريدريش هايك أسسها، وذلك بانتقاد نظرية العدالة كإنصاف لتوزيع الثروة والموارد. لا تتعلق العدالة في نظره بالتوافق العقلاني بين الأفراد وإنما باحترام حرية ملكية الذات التي يملكها كل فرد لينتقد نظرية التوزيعية من طرف الدولة. لقد تجلى هذا التوجه في الأبحاث الاقتصادية لروبرت نوزيك وفريدرك فان هايك[18] (Friedrich Von Hayek)، ويسمى بالنظرية الحريانية في العلوم الاقتصادية نظرا لكونها تدافع عن الاندماج في اقتصاد السوق باسم تصور واسع للحرية الفردية، اعتبارا لكون كل فرد له الحرية المطلقة لاستعمال موارده وقدراته كيفما شاء.

ويرى هايك أن أسس الليبرالية توجد في المؤسسات والأسواق الحرة التي تسمح لكل واحد أن ينتج ويبيع ويشتري بأثمان يحددها السوق في إطار من

التنافسية. وبدون التدخل في السوق، لأن كل تدخل يقف ضد الحريات الفردية وحرية السوق. وبهذا فهو يعارض تخطيط الدولة، لأن ذلك التخطيط يؤدي إلى الدولة المانحة.

فالدولة المانحة هي كالاشتراكية التي تقوم على نموذج طوباوي، كلاهما يقودان إلى طريق الاستعباد[19]، ولذلك هناك حاجة إلى تصور يجدد ويخطط الليبرالية التي تتولد عنها التنافسية الفعالة وتعبئ كل القدرات. وهو يعتبر بأن هذا النظام هو الوحيد الذي من شأنه أن يدير المجتمع ويعزز البناء الديمقراطي. وتعتبر نظريته هذه، نظرية معارضة لنظرية كنز (Keynes)[20]. الذي يجعل من تدخل الدولة عنصر توازن للنظام الليبرالي.

تقوم النظرية الاقتصادية لروبرت نوزيك على نفس المبدأ الذي تبناه فريدرش هايك، وهو الحرية الاقتصادية المطلقة داخل تصور يضع تقاطعا بين الحرية في السوق والحرية في المجتمع، بحيث للحرية الاقتصادية امتداد في مجالات متعددة في المجتمع. كما أن هناك ضرورة لتلازم الحرية المطلقة بحرية السوق والملكية الخاصة، بدون تدخل الدولة في توزيع الثروات، بحيث إذا كان على الغني أن يمنح للضعيف فعليه أن يفعل بمحض إرادته وأن لا تفرضه عليه الدولة.

يميز روبرت نوزيك في تنظيره لليبرالية، بين الحقوق السلبية والحقوق الإيجابية. فالأولى هي حقوق أساسية تتعلق بحريات أساسية، وهي: الحق في الحياة، وفي الحرية، وفي الملكية، وفي الأمن، وتسمى سلبية لأن احترامها يقتضي عدم المساس بها، ولا يمكن سلبها من الفرد. أما الثانية فتتعلق بالحق في التربية، وفي الصحة وفي الشغل وفي الحد الأدنى للأجور، وهي ما يسمى

بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية. ويعتبر روبرت نوزيك أن الحقوق العادلة هي الأولى، التي وجب على الدولة حمايتها، في حين أن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، حسب نوزيك، لا تحميها الدولة لأن حمايتها لها تخلق وضعا اتكاليا للأفراد، وتجعلهم في وضع تبعية للدولة المانحة. كما أن حماية تلك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية تتطلب من الدولة تحمل كلفتها، والواقع، في نظره، أن الدولة لا يمكن لها أن تستجيب لتحقيق كل تلك الحقوق التي يمكن أن يتولاها القطاع الخاص بخوصصة المرافق المتعلقة بها. فهو يعلل نظريته بالقول إن الدولة ولو نصت دساتيرها على الحقوق الاقتصادية الاجتماعية للأفراد، كالحق في الشغل مثلا، فهي لا تستطيع الاستجابة لها، وبالتالي تعرض نفسها للملاحقة من طرف العاطلين.

نظرة روبرت نوزيك لليبيرالية الجذرية تنزع عن الدولة كل مسؤولية في التدخل في حرية السوق وفي حرية الأفراد للتنافس دون اعتبار لمن لا يملكون الوسائل الضرورية للتنافس. فالدولة، في نظره لا تتدخل في السوق الحرة، لأن تلك السوق هي المصدر الوحيد للثروة والرفاه، والدولة من هذا المنظور هي مجرد «حارس ليلي» (nightwatchman) يحرس الحريات الأساسية ضد السرقة والعنف والتزوير، لينحصر دور الدولة في الحق الأدنى ويقتصر على حماية الحياة والحرية والملكية الخاصة بواسطة الجيش والأمن والمحاكم. كما يعارض هذا الاتجاه تدخل الدولة بأخذ الضرائب، بحيث ينظر روبرت نوزيك إلى الضرائب كانتزاع جزء من عمل الأفراد من طرف الدولة لمنحه للمجتمع، وبهذا تكون الدولة غير عادلة، لأنها تمس الملكية الخاصة. عندما تنتزع الدولة الضرائب من الأفراد لتوزيعها على المجتمع فهي تجرد الأفراد من المسؤولية.

يحدد روبرت نوزيك ثلاثة أشياء يملكها الفرد:

- ذاته، الجسد والدماغ وكل أعضائه؛
- الملكية: الأرض وكل ما يمكن أن يملك؛
- ما ينتجه: التغذية، الآلات...

نحصل على الملكية بثلاث وسائل هي:

أولا الاكتساب الأصلي أي كل ما يملكه أصلا انطلاقا من تملكه مثلا لأرض لم يكن لها مالك. غير أن وسيلة الاكتساب الأصلي تطرح تساؤلا من طرف منتقديه: فبالنسبة للأرض مثلا هل كانت تلك الأرض بدون مالك؟ وإذا كانت هذه هي الطريقة لاكتساب الأرض فكيف يتم التسابق على امتلاكها؟ الشيء الذي يقتضي الاتفاق على طريقة توزيع الأرض، وهنا يمكن أن نعود إلى نظرية جون راولس حول التوافق حول المبادئ الأساسية، الشيء الذي لا يقول به روبرت نوزيك.

الوسيلة الثانية هي تلك التي تكون بالتحويل عن طريق الإرث أو الهبة. فعندما يكتسب الفرد ملكية فهو يورثها لأبنائه بعد وفاته، أو قد يهبها لفرد آخر ليكتسبها. وعندما يكتسب الفرد ملكية ما فله الحرية المطلقة لتحويلها أو هبتها أو أن يتفق حسب عقد مع فرد آخر لاستغلالها. لنفترض أن هناك أفراداً جاؤوا إلى الوجود بعد أن تم اكتساب كل الأراضي من طرف أفراد آخرين فما العمل؟ يجيب: لهم ما يملكون في ذواتهم وطاقاتهم للعمل والاجتهاد، ويمكن لهم تسويق هذا العمل والاجتهاد في السوق، وقد يكون السوق لصالح العمل، في هذه الحالة يزداد ثمن العمل في السوق ويجعل هؤلاء يكتسبون الملكية.

أما الوسيلة الثالثة فتتعلق باكتساب الملكية عن طريق التعويض عن الضرر نظرا لوجود بعض حالات ظلم عندما تنتزع ملكية من فرد ظلما ويأتي بعدها التعويض لتصحيح الضرر، كما وقع للهنود الحمر في أمريكا. ويشكل التعويض في نظره عدالة تصحيحية.

لروبرت نوزيك نظرة خاصة للفوارق الاجتماعية، غير أنه يعتبر بأن تلك الفوارق، الموجودة بين الأفراد والتي تفرز فئات معوزة أو باحتياجات خاصة، لا تدخل في مجال اللاعدالة، وإنما هي نتيجة لسوء الحظ. ولا تتعلق العدالة بتحول الموارد من الإغنياء إلى الفقراء، وإنما العدالة في نظره هي احترام حقوق الملكية، والحريات الفردية تجعل كل فرد يوظف ما يمتلكه.

يقف هذا الاتجاه إلى جانب الموقف المناقض للاتجاه الذي يدعو إليه جون راولس لتقليص الفوارق الاجتماعية نحو الإنصاف وتكافؤ الفرص، والذي يضع الحقوق الاقتصادية إلى جانب الحقوق الأخرى، ويعتبر أن المساواة وحدها المبدأ الأساسي. في حين أن دعاة الحرية المطلقة (الحريانيون) يقولون بأنه كلما دعمنا المساواة إلا وقلصنا الحرية المطلقة. ويؤسس هذا الاتجاه حجيته على مبدأ الكرامة الإنسانية. فكل شخص إلا وله مشروع في الحياة وغايات يسعى لتحقيقها. فالفرد الذي يمتلك القدرة على اختيار قضايا تتعلق بحياته، فهو يتمتع بالكرامة وحياته لها قيمة. لا يمكن لفرد أن يكون ضحية نتيجة عمل فرد آخر.

ينصب انتقاد الاتجاه الحرياني على كونه لا يمنح أي اعتبار للفوارق الاجتماعية وللفئات المعوزة والمعوقات التي تعترضهم في المجتمع والتي تحول دون تكافؤ الفرص، لأنه يعتبر بأن المعوزين سيجدون الطريق إلى الغنى بعد

اكتشافهم بأنهم يملكون أنفسهم نظرا لملكية كل فرد لذاته، وهي ملكية من حقه ولا ينتزعها منه أحد. وتبعا لذلك لا نجد مكانا داخل هذا المنظور لفكرة الحد من الفوارق الاجتماعية بين الأفراد لأن كل فرد إلا وهو مالك لنفسه يفعل بها ما يشاء.

من الملاحظ أن جون راولس كان يعارض هذه النظرية. كما أنها تعرضت لانتقادات فكرية عدة، فهي تجسد نظريا الليبرالية في شكلها المطلق والأصولي، ذلك الشكل الذي لا ينظر إلى العدالة من منطلق مبدأ توزيع الثروات، وإنما من منطلق الحرية المطلقة للسوق وللأشخاص، ويدعو لفتح الأسواق بدون قيود. إنها الليبرالية الأصولية، نجد لأفكارها صدى على مستوى السياسات الاقتصادية الليبرالية في شكلها المطلق، وفي توجهات بعض الأحزاب الليبرالية اليمينية المتطرفة.

3. العدالة والأخلاق

إذا كانت للنظرية الحريانية مكانة داخل نظريات النظام الليبرالي، فهي لم ترق إلى أن تكون موضوع نقاش مثلما كانت نظرية جون راولس للعدالة كإنصاف، التي ظلت مصدر كل تأليف حول العدالة خلال الثلاثة عقود الأخيرة منذ صدور كتابه "نظرية حول العدالة". ولقد ساهم في هذا النقاش دعاة ما يسمى بالجماعاتيون (Les communautaristes). وإذا كان جون راولس يركز على الفرد من منطلق مبادئ الكونية للعدالة، فإن النظرية الجماعتية (Théorie communautariste) تجعل للجماعة دورا في بناء تصورها حول العدالة.

من المعلوم أن جون راولس منح الأهمية للنقاش العمومي والتناظر، لأن توافق الأفراد لا يمكن أن يتم إلا في المجال العمومي وبتوافق الأفراد حول المبادئ المؤسسة للعدالة. هناك من المنتقدين لنظريته من يرى أن له نظرة كانطية للفرد وللذات، بحيث يمتع الفرد بعقلانية وباستقلال[21]، يجعلانه عندما يكون، مع الأفراد الآخرين، أمام اختيار المبادئ التي تؤسس للعدالة، فهو فرد يمارس اختياره باستقلالية وبعقلانية وبحرية. ففي كتابه "الليبرالية السياسية" يلح على كون الأفراد هم وحدات أساسية للتفكير والمداولة والمسؤولية كأساس لبناء تصور للعدالة، وهو أساس المواطنة والديمقراطية[22]. ولذلك تندرج نظرية راولس في إطار التراث النظري الفرداني الليبرالي والكوني الذي يمنح للفرد الاستقلال والحرية، الأمر الذي يناقشه كثير من الباحثين الذين يعتبرون بأن الفرد مفيد بأوضاعه داخل المجتمع، ولذلك من الضروري تحديد دور المجتمع أو الجماعة في النقاش حول العدالة. ومن بين هؤلاء الباحثين نجد مايكل صاندل (Machael Sandel) وأمرتيا سن (Amartya Sen)، وكل منهما ساهم في مناقشة أفكار جون راولس وذلك بتطوير أفكاره.

لقد كان راولس على وعي بثقل ما يحمله الفرد من تاريخ ورواسب اجتماعية وثقافية ومشاعر، غير أنه يجرده من كل ذلك ويبعد المؤثرات الاجتماعية بإسدال «حجاب التجاهل» ليجعله فردا كونيا للوصول إلى تصور للعدالة متفق عليه في المجتمع. فهذا الفرد الذي يساهم في تحديد المبادئ الأساسية التي تقوم عليها العدالة هو فرد معياري وفقا لنموذج منهجي معرفي.

لقد تفاعل جون راولس مع الانتقادات التي وجهت لكتابه "نظرية العدالة" وذلك بالرد عليها. ولقد كان أهم انتقاد يوجه له ينصبّ على كون المبادئ

الأساسية التي يتم التداول حولها تعترضها تباينات موجودة في المجتمع، فهي تعود إلى اختلافات دينية، وأخلاقية، وقيمية وثقافية، تخترق المجتمع الديمقراطي. لكن جون راولس كان يرد على الانتقاد بأنه يعترف بوجود هذه التباينات، غير أنه في كتابه "الليبرالية السياسية"، يجيب بطرح تساؤل جوهري وهو، كيف يمكن لمجتمع بأفراد يتمتعون بالحرية وبالمساواة كمواطنين أن يتعايشوا، رغم وجود اختلافات عقدية ودينية وثقافية وعرقية في تناقض فيما بينها؟ ليجيب في نفس الكتاب: إن هذا الأمر ممكن إذا كان "المجتمع المنظم" لا يقوم على أساس وحدة معتقداته الأخلاقية أو الدينية، وإنما على أساس تصور نظامه السياسي للعدالة كإنصاف[23]، فذلك النظام هو القادر على تحقيق الإجماع والوحدة، في مجتمع دستوري ديمقراطي بين المذاهب والتصورات الدينية والأخلاقية المختلفة والمتناقضة.

لقد شكلت نظرية جون راولس نموذجا منهجيا عقلانيا للمجتمع العادل في النظام الدستوري الديمقراطي وذلك بصياغة أرضية فكرية تؤمن ذلك النظام لتضع كل ما يحمله الأفراد من مؤثرات المجتمع، الثقافية والتاريخية والمعتقدات الدينية والأخلاقية، التي لا يكون دائما حولها توافق، خارج حدود ذلك النظام.

تفاعل كل المنتقدين لجون راولس مع أفكاره، ولكن من منطلق مغاير، ليبرزوا بأنه جرد الفرد من كل حمولة ثقافية، وجعل هذه الأخيرة خارج حدود التفكير في المجتمع العادل، والواقع أنها غير ذلك. الشيء الذي يجعل ما يسمى بالاتجاه الجماعاتي (Communautariste) ينقل ما يحمله الفرد، الذي له أن يكون حرا من رواسب التاريخ والمعتقدات، إلى قلب النقاش حول العدالة. ويعتبر مايكل صاندل (Michael Sandel)[24]، وهو فيلسوف ومفكر أمريكي من جامعة هارفرد، منظرا لهذا الاتجاه. لا يدحض هذا الباحث النظام الليبرالي

الديمقراطي بقدر ما يعدل النظريات الأخرى التي تنظر له، ليقدم أطروحة تطرح المسألة الأخلاقية في المجتمع الليبرالي. ففي كتابه "ديمقراطية الاستياء"[25] وفي عدد من محاضراته[26] يسائل حدود أنظمة الليبرالية والمؤسسات الرأسمالية، وعلاقاتها بالمسألة الأخلاقية.

يناقش صاندل الأوليات التي بنى عليها راولس نظريته وهي المبادئ القانونية التي تؤسس للعدالة والتي توضع كنتيجة للتوافق حول الحياة المشتركة. ويسائل مايكل صاندل هذه الأوليات من حيث مدى تجردها من تأثير المعتقدات الأخلاقية والدينية. هل يمكن أن نعتبر أن ما هو عادل يكون سابقا لما هو خير للناس؟ للجواب على هذا التساؤل يمكن أن نجد أطروحتين. الأولى تقول بأن مبادئ إقرار بعض الحقوق الفردية لا تنفصل عما يمكن اعتباره خيرا عاما للأفراد. والأطروحة الثانية تقول بأن مبادئ العدالة التي تحدد الحقوق لا تقوم على أي تصور للحياة الخيرة، أو اعتبارات أخلاقية[28]، وبتعبير آخر، هناك من يعتبر أن الخير سابق على العدل ومن يعتبر أن العدل له أسبقية على الخير. والأطروحة الثانية هي التي نجدها في تصور جون راولس لليبرالية المجتمع العادل، حين يضع أولوية للعدل على الخير، ويقر بأولوية العدالة على كل القيم الأخلاقية، لأن الاختلافات الموجودة حول القيم الأخلاقية وتعددية المصالح والرؤى بين الأفراد، تفرض ضرورة وجود مبادئ ناظمة للمجتمع العادل خارج القيم الأخلاقية، يقبلها الجميع. وهذه الأطروحة هي التي يناقشها مايكل صاندل في كتابه "الليبرالية وحدود العدالة".

يربط مايكل صاندل بين فكرة العدالة وبين تصور الخير ليحاول أن يحدد موقعه داخل ما يسمى بالاتجاه الجماعاتي، باعتبار وجود عدة أوجه لربط العدالة بتصور الخير. وهناك اتجاه يعتبر أن مبادئ العدالة تستمد طابعها الأخلاقي

من القيم التي يتقاسمها أفراد جماعة ما أو مجتمع ما، وفي هذه الحالة تحدد الجماعة ما هو عادل وما هو غير عادل، وبالتالي تتأسس الحقوق على مبادئ تتقاسمها الجماعة. غير أن هذا الرأي يضعنا أمام تساؤل وهو: كيف يمكن أن يحصل الاتفاق على ما هو عادل في جماعة قد يقدم كل فريق فيها تأويله الخاص لتلك المبادئ حسب توجهاته القيمية والأخلاقية؟ ولذلك فالاتجاه الذي يتبناه مايكل صاندل هو ذلك الذي يربط العدالة بتصور للخير فهو «يبرر مبادئ العدالة بقيم أخلاقية أو خير داخلي للغايات التي وضعت لخدمتها. في هذا التصور لا نعترف بحق من الحقوق إلا إذا بينا أن هذا الحق يحترم ويحقق خيرا إنسانيا»(29) ولذلك فهو ينظر إلى العدالة بارتباط مع الخير والأخلاق.

الجزء الثاني: نظرية العدالة الاجتماعية كإنماء للقدرات

في هذا الجزء من حديثي سأواصل النقاش الفكري والنظري حول العدالة الاجتماعية في النظريات المعاصرة. ولقد لاحظنا من خلال ما سبق في تتبعنا لأطاريح الباحثين حول العدالة أن نظرية جون راولس وضعت الإطار النظري للنظام الديمقراطي الليبرالي الدستوري كنظام يقوم على العدالة كإنصاف، لتعارض النظرية الحريانية[30] التي تقول بالحرية المطلقة للفرد وللسوق. وفي سياق النقاش الفكري، نجد أن مايكل صاندل، لا يجادل في مبدأ الإنصاف الذي يجب أن يلازم النظام الليبرالي، بقدر ما ينتقد حرية السوق الرأسمالية من زاوية طرح المسألة الأخلاقية. غير أنه يُطرح تساؤلٌ حول مدى ملاءمة الإشكالات التي طرحها هؤلاء المفكرون لواقع المجتمعات النامية.

1. المجتمعات النامية والعدالة الاجتماعية

ظلت نظرية راولس، داخل النقاش النظري حول العدالة، النظرية المعاصرة التي قدمت تصورا نظريا للعدالة في المجتمع الدستوري الديمقراطي الليبرالي وللمبادئ الكونية للمجتمع العادل. فجل المفكرين والباحثين في الوقت المعاصر الذين اهتموا بموضوع تحديد ملامح المجتمع العادل، انطلقوا من نظريته لنقدها أو تعديلها أو تطويرها في نطاق النظام الليبرالي الدستوري الديمقراطي. فهم يوجهون النقد لنظرية راولس لتلمس الضعف الذي تنطوي عليه، قصد تجاوزه لصياغة نظرية يكون فيها كل مجتمع ليبرالي ديمقراطي أكثر عدالة.

ينصب أهم نقد يوجه لنظرية جون راولس على كونها وارثة لنظريات التعاقد، كما ظهرت في الفلسفة الأوربية، التي تمنح للفرد مستوى عال من العقلانية، وتعتبر أن لكل الأفراد نفس القدرات للتداول حول المبادئ المؤسسة للمجتمع العادل التي تضمن التوزيع العادل للثروات بين متعاقدين متساوين في الحقوق والواجبات. وكل هذا يتم بوضع «حجاب التجاهل» تجاه الاختلافات الاجتماعية والثقافية والبدنية. فرغم كون جون راولس يقول بوجوب لائحة المبادئ الأساسية، فهو لم يغلقها نهائيا وإنما تركها مفتوحة لتخضع في كل مرة للمداولة[31].

يعتبر أمارتيا سن Amartya Sen الباحث الاقتصادي والمفكر في قضايا العدالة الاجتماعية الحاصل على جائزة نوبل في 1998، من الباحثين الذين انطلقوا من نظرية جون راولس لتعديلها «بنظرية القدرات». لا يخفي أمارتيا سن إعجابه بنظرية راولس حين يقول: «نظرا لانسجامها وللتأثير الذي أحدثته، فهي تحتل موقعا مركزيا لم يستطع أي تصور معاصر أن يجادله[32]، بل ويعترف بأنه مدين لراولس، بشكل كبير في كل تفكير قام به[33]. ولذلك سينطلق هذا الباحث من الانتقاد الذي يوجه لنظرية جون راولس حول كونه لم يعر الاهتمام للفوارق بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية التي تعاني من الفقر ومن عوائق تنموية. فنظرية راولس حول العدالة في المجتمع تطرح التفكير في واقع المجتمعات النامية التي تبنت اقتصاد السوق، في حين هناك ضرورة لوضعها في قلب التفكير حَول المجتمع العادي، لأنها تعاني من فوارق اجتماعية كبيرة، تكون فيها فئة اجتماعية عريضة من الأفراد في المجتمع خارج المشاركة في التعاقد حول مقومات المجتمع العادل.

لقد قام أمرتيا سن بنقل التفكير حول العدالة من تنظير مركزية غربية إلى تفكير في واقع المجتمعات النامية. فهو الذي يعود له الفضل، إلى جانب الباحث الاقتصادي محبوب الحق[34] في بلورة مفهوم التنمية البشرية في كتاباته المتعددة.

لقد ساهم أمرتيا سن في بلورة نظرية اقتصادية جديدة تركز على الأخلاق في الاقتصاد وعلى العدالة الاجتماعية[35]. أمرتيا سن من الاقتصاديين الذين جمعوا بين التفكير في مقاربة قضايا التنمية والآليات الكفيلة لتطبيق هذا التفكير للتأثير على واقع الأفراد في المجتمع لتبدو تجلياته في التحول الإيجابي في حياتهم. وتعتبر مساهمته تصورا للمقومات الأساسية لجودة حياة الأفراد والجماعات، وفي نفس الوقت نظرية لعدالة اجتماعية تهدف التقليل من الفوارق الاجتماعية الموجودة في المجتمع ومن التهميش الذي تعيشه فئات اجتماعية بسبب الفقر أو الجنس أو الوسط الاجتماعي، وما تعانيه من إقصاء ينتج عن توزيع غير عادل للموارد والثروات والقدرات.

لا يطرح أمرتيا سن السؤال حول ما هو المجتمع العادل، بقدر ما يتساءل عن الإجراءات التي يجب اتخاذها لكي يكون المجتمع أكثر عدالة ويمكن الأفراد من إنماء قدراتهم داخله. ومن أجل الجواب على هذا التساؤل وجب تحديد العوائق التي يحملها الفرد والتي تحول دون تحقيق العدالة.

وإذا كان أمرتيا سن ينطلق من نظرية جون راولس الذي يعود له الفضل في طرح إشكالية العدالة في وقتنا الراهن، فلكي ينتقدها، لأنها انطلقت من مسلمة الفرد العقلاني القادر على الاختيار، ولم تعر الاهتمام لمدى قدرات الأفراد وإمكاناتهم في سياق الاختيار، وفي إنتاج الخيرات وتوزيعها، بل واعتبرتهم أحرارا في وضعية تساوي عند اتفاق حول مبادئ المجتمع العادل. في حين أن أمرتيا سن يعتبر فئة منهم غير ذلك ليطرح مسألة الكيفية التي يمكن أن نجعل بها الأفراد متساوين أمام القدرات كإشكالية مركزية في نظريته.

كان راولس على علم بكون الأفراد فئات اجتماعية، وأن الفوارق موجودة في المجتمع وأن نظريته حول العدالة تتضمن الاتفاق على المبادئ الكونية الأساسية للتقليل من تلك الفوارق. نحن نعلم أنه وضع الاختلافات العرقية العقدية والدينية والأخلاقية وراء ما يسميه «بحجاب التجاهل» THE VEIL OF IGNORANCE، لكن كونه لم يركز على علاقة الفوارق الاجتماعية بالعدالة، وما يحمله الفرد من تاريخ ومن مؤثرات اجتماعية تكبل إرادته نحو تغيير حياته، تجعل نظريته للعدالة ناقصة. ولذلك يزيح أمرتيا سن، بالإضافة إلى كل الذين تبنوا نظريته للعدالة الاجتماعية[36]، ذلك «الحجاب» ليضع أسساً لتعاقد جديد من خلال إنماء القدرات للأفراد.

قد نعترض ونقول بأن أمر التساوي في القدرات غير ممكن التحقيق، نظرا لكون بعض الأفراد لهم تلك القدرات خاصة بهم، كصوت جميل يمكن أن يستثمر في الغناء لتصبح للفرد القدرة على أن يكون مغنيا مرموقا أو نجما عالميا، أو قدرة جسمانية رياضية ليصبح بطلا رياضيا عالميا، أو موهبة في التمثيل يصبح بها ممثلا نجما، وغير ذلك... ولا يستطيع كل الناس الذين ليست لهم هذه المؤهلات الوصول إلى مرتبة النجومية التي تتأتى لهؤلاء الذين يتمتعون بهذه المؤهلات، وبالتالي فالأفراد غير متساوين أمام القدرات. كان أمرتيا سن على وعي بهذا النوع من التفاوت في القدرات الشخصية الخاصة بكل فرد، ولكنه يعتبر أن الحل الوحيد لكي يكون هناك تكافؤ الفرص، هو توفر كل فرد في المجتمع على قدرات نتفق حولها ونعتبرها أساسية، ونضع لها لائحة نعتبرها أساسية لتحقيق تكافؤ الفرص، كقدرة التعليم والصحة والتغذية... تحقق هذه القدرات التي بدونها لا وجود لعدالة اجتماعية. وإذا كانت بعض القدرات والخصائص التي تعود إلى الطبيعة أو

الشخصية أو الطبع، فهي ليست مع ذلك من صنف الصبغة الجينية ADN وإنما تعرف مآلا يحدده المحيط الاجتماعي، لأن الخصائص الطبيعية نفسها تتأثر بالتغذية والتعليم وبالمحيط الاجتماعي والاقتصادي والتربوي [37]. ولذلك فكل من النظام التربوي والأسري والسياسي، إنما يدعم تلك الخصائص لينميها أو يكبحها. تَحُولُ المعوقات الاجتماعية دون استقلال الفرد ومساهمته في التعاون من أجل التعاقد، مما يدعو إلى وجود نسق فكري جديد لمقاربة العدالة الاجتماعية يتطلب الجواب على سؤال: ماهي القدرات التي يتوفر عليها الأفراد لكي يحققوا وجودهم بكرامة ويساهموا في العقد الاجتماعي؟ يحيل هذا السؤال على حياة الناس، وعلى أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، ويقتضي منا أن نضع لائحة القدرات التي يجب توفرها لكي نعمل على تمكينهم ليتمتعوا بالاستقلال والتخلص من التبعية التي تفرضها المعوقات الاجتماعية.

2. الفوارق الاجتماعية

من بين المعوقات الأساسية التي تعوق التداول حول المجتمع العادل الفوارق الاجتماعية. فالمقولة التي تتردد في شكل شعار: «يولد الناس متساوون» لا تنعكس في واقع المجتمعات النامية ولا تحقق المساواة الفعلية، ولذلك نحتاج إلى مقاربة المساواة في تعقيدها وتنوع أبعادها. هناك حضور للبعد الأخلاقي للمساواة باعتبار أن إقرارها في المجتمع يحقق أخلاقيا العدالة الاجتماعية. إلا أن إقرارها يصطدم بالفوارق الاجتماعية الموجودة في المجتمع والتي لم يستطع أي نظام أن يلغيها بشكل مطلق، ولكن يمكن مع ذلك العمل على الحد منها في المجتمع مع تحديد مجال المساواة. من الملاحظ أن أمرتيا سن يزاوج بين بلورة النظرية بين ما يمكن أن تضيفه تلك النظرية للمعرفة ولتقييم التنظيم الاجتماعي.

في سياق تحليل الفوارق الاجتماعية، يطرح تساؤلات يعتبرها جوهرية، حول ما هو الشيء الذي يريد الناس أن يكونوا متساوين فيه؟ وعندما نتحدث عن المساواة بين الناس، فهي مساواة في ماذا؟ فالجواب على هاذين السؤالين، لا يأتي من نظرية واحدة، وإنما من نظريات متعددة، كل واحدة قد تركز على مجال يعتبر العامل المركزي في المساواة[38]. فمن النظريات من تقول بالمساواة في الرفاهية، وأخرى بالتوزيع العادل للثروات، وأخرى تقول بالمساواة في الحريات... ومن يقول بها في مجال ما قد لا يرغب أن يراها في المجالات الأخرى. فالحريانيون، مثلا يقولون بمساواة الأفراد أمام الحريات، ولكن بدون توزيع للثروات، لأن كل واحد يكسب الثروة مما مكنه دخله، وأن على كل الأفراد أن يتنافسوا من أجل الحصول على الدخل، على عكس ما كانت تقول به النظرية الماركسية في مقولتها المشهورة التي توجب المرور «من كل واحد حسب قدراته إلى كل حسب حاجياته». «De chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins».

يواجه تحليل المساواة، من جهة، ظاهرة الاختلافات الموجودة بين البشر، وهي التي تجعل المنظرين لها لا ينطلقون من نفس المتغيرات، ومن جهة ثانية تعدد المتغيرات التي من خلالها يمكن أن نقوم بتقييم للمساواة. في هذا السياق يقول أمارتيا سن: «لكي نحلل اختلافات المساواة، هناك سؤالان كبيران وهما: لماذا المساواة؟ المساواة في ماذا؟ هل هي مساواة في الدخل؟ في الثروة؟ في الفرص؟ في الإنجاز؟ في الحرية؟ أم في الحقوق؟ لا يمكن الجواب على السؤال الأول[39] دون التطرق للثاني. هذا أمر بديهي، ولكن إذا وجدنا الجواب على السؤال الثاني هل نحن في حاجة للجواب على الأول؟» وكمساهمة له في النقاش حول المساواة، فهو يربطها بالحرية ويعتبر بأن العلاقة بين الحرية والمساواة لم تمنح لها الأهمية التي تستحق في النقاش النظري.

يميز بين «إنجاز الحرية وحرية الإنجاز». هناك اختلافات وتفاوت بين البشر قد تكون اجتماعية أو اقتصادية أو بيئية أو وراثية. وتضاف إلى هذه اختلافات شخصية كالسن والجنس وطبيعة المؤهلات الجسمانية والنفسية. فعندما نقارن بين الأفراد نجد أن منهم من له امتياز بالنسبة للآخرين، حسب العامل الذي نركز عليه، يمكن أن يكون ثروة أو مؤهلات جسمانية أو غير ذلك. فمثلا أوضاع الأفراد من الفئات الهشة ليست هي أوضاع الأفراد الذين ينتمون إلى الفئات الميسورة في المجتمع. كما أن أوضاع النساء في المجتمع ليست هي أوضاع الرجال. وتعتبر كل هذه الاختلافات محددا لإنجاز الحرية. لكي نقيم الإنجاز علينا أن ندرك الشق الآخر وهو حرية الإنجاز، وهي التي تمنح الإمكانات الحقيقية التي يحتاجها الفرد لكي يقوم بالإنجازات التي يحتاجها[40]. غير أن حرية الإنجاز ممكنة عندما تتوفر بعض الشروط. فللفقير الحرية لكي يتجنب الجوع، ولكن يوجهه مستوى أول وهو أن تتوفر أو لا تتوفر لديه الموارد للعيش والتغلب على الجوع، وهناك أيضا مستوى ثان: هل هو ذكر أم أنثى ونوع طبيعته الجسمانية وهل هو من ذوي الاحتياجات الخاصة أم لا... فإذا كنا نقارب الفوارق الاجتماعية من زاوية الإنجاز فقط، فإن مقاربتنا تكون ناقصة ولا تمنحنا نظرة واقعية عن تلك الفوارق. فأمرتيا سن يعتبر بأن إنجاز الحرية وحرية الإنجاز أمران مهمان لدراسة الفوارق الاجتماعية. والحرية مرتبطة بمدى قدرات الفرد على الإنجاز. وهناك تكمن أهمية بناء قدرات الأفراد لتحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية.

3. إنماء القدرات في نسق التنمية البشرية

يعتبر إنماء القدرات العمود الفقري لنظرية التنمية البشرية. ينتمي مفهوم التنمية البشرية للأرضية النظرية التي صاغها أمارتيا سن كنظرية اقتصادية جديدة

تدخل الأخلاق في المنظومة الاقتصادية لتضع الإنسان في قلب التنمية الاقتصادية. ويمكن لنا أن نتحدث عن بّارديگم Paradigme التنمية البشرية أو بارديگم القدرات، أي نسق اقتصادي فلسفي ونظري لمقاربة العدالة الاجتماعية. ما هو مضمون هذا النسق؟

يركز كل من أمارتيا سن والباحثة مارثا نوسبوم Martha Nusbaum التي شاركته في التفكير في قضايا القدرات، على الفرد ودوره في التنمية. فكل منهما يسعى إلى تسليط الأضواء على جوانب أغفلتها نظرية جون راولس، وذلك بصياغة نظرية بديلة قصد فهم أعمق لما يعيق المجتمع العادل. ينتقد الباحثان فكرة الفرد الذي يتمتع بالحرية في وضع مساواة يشترك فيها مع أفراد آخرين عقلانيين ومتعاونين وقادرين على وضع المبادئ الأساسية للنظام الاجتماعي ويتفاوضون من أجل إقرار العدالة كإنصاف، التي تمكن من الاستفادة المتبادلة بين كل الأفراد، احتراما لمبدأ التعاقد. غير أن هناك صعوبة تواجه هذه المبادئ، لأن كل الأفراد لا يتمتعون بالحرية أثناء التفاوض من أجل الاتفاق جراء وجود أفراد في أوضاع تحول دون ذلك، كالفقراء والنساء والأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة. لا يتوفر كل هؤلاء على القدرات لكي ينخرطوا في التفاوض الذي يقتضيه التعاقد. تقول مارثا نوسبوم: «إن الأطفال أو البالغين الذين لديهم إعاقة هم مواطنون، فكل مجتمع عليه أن يوفر لهم حاجياتهم في الصحة والتعليم، والاحترام، والنشاط والصداقة. فنظريات العقد الاجتماعي المعاصرة تعتبر أن الفاعلين الذين يرسمون البنية الأساسية للمجتمع هم أحرار، في وضعية مساواة ومستقلون»، لتعتبرهم متعاونين يتمتعون «بعقلانية مثالية»[41]. ولا تتعلق هذه النظرية بالبلدان الفقيرة فحسب، وإنما أيضا بالبلدان المتقدمة لاعتبار أن الفوارق الاجتماعية تخترق، بدرجات متفاوتة، كل البلدان اعتبارا لوجود فئات لا تستفيد من توزيع عادل للموارد والثروات.

تضع وضعية الفقر والهشاشة الاجتماعية بين فئات عريضة من الأفراد والحاملين لإعاقة اجتماعية تحديات أمام نظرية العدالة كإنصاف، لأن التعاقد لا يشملها. فعندما لا يؤخذ بعين الاعتبار الأفراد الذين يعيشون في أوضاع التبعية وبدون استقلالية عند وضع أسس العدالة ومبادئها، فليست هناك عدالة. ولذلك وجب تعديل نظرية العدالة كإنصاف بنظرية بديلة للعدالة بتنمية القدرات، لأنها تقوم على مبدإ تحقيق الكرامة الإنسانية. فالمجتمع العادل هو الذي يمنح الأفراد الفقراء والنساء وذوي الاحتياجات الخاصة كل ما يمكنهم من إنماء قدراتهم بالكرامة والاحترام والاعتراف بهم كمواطنين وبالمساعدة اللازمة بكل أنواعها، وتوفير البنيات اللازمة للقيام بتلك المساعدة. فوضع النساء مثلا، غالبا ما يكون دونياً خصوصا في أوساط يسود فيها الفقر والهشاشة الاجتماعية بالإضافة إلى الثقافة الذكورية. عندما تجتمع عوامل الفقر وعدم توفر موارد للعيش، وغياب الملكية، وانعدام الشغل، وتفشي الأمية، تحضر درجة الصفر في القدرات. فهي عوامل متداخلة ومتفاعلة فيما بينها. فعامل الأمية مثلا له تأثير سلبي على الصحة، يقصي الفرد من الاعتبار الاجتماعي ومن التمتع بالكرامة الإنسانية، ومن الولوج إلى الشغل من أجل العيش الكريم، ومن المعرفة بالنظام السياسي، ومن آليات الانتخاب، ومن أهمية البرلمان، وبالتالي يعوق المشاركة السياسية بفعالية وباستقلال يمكنان الفرد من ممارسة اختياراته. فالحرية ملازمة للقدرات الأخرى، كالتعليم والصحة والشغل، لأنها تمنح القدرة على الاختيار(42).

فعندما تغيب هذه الأخيرة، يُولِّد غيابها عوائق تتعلق بالوجود الاجتماعي، وبالقدرة على المشاركة فيما يؤسس للمجتمع المنظم، وبالاندماج الكلي في مساره التنموي.

لا يمكن أن تدعم السياسات العمومية قدرة بدون أن تدعم قدرة أخرى، فمثلا قدرة المشاركة التي تفسح المجال أمام المشاركة السياسية تظل ناقصة إذا لم ترافقها قدرة التعليم لتجاوز إعاقة الأمية. لا يجب أن نجعل ما يملكه الفرد من ذكاء ومن مؤهلات طبيعية وقدرات خاصة بأفراد وحدهم دون سواهم، كما تقول بذلك النظرية الحريانية، بل يجب خارج ما يمكن أن يكون للأفراد من ملكات خاصة، أن تكون هناك مساواة في القدرات الأساسية المركبة. وبهذا يكون هدف التنمية هو الارتقاء بالفرد إلى اكتساب تلك القدرات المركبة les capacités combinées. يدافع أمارتيا سن في كتابه "النموذج الاقتصادي الجديد" عن مقاربة تعتبر الاقتصاد في سياق تحولات كبرى للقرن العشرين وما يترتب عنها من سيادة نموذج سياسي أخذ يفرض نفسه، وهو النموذج الديمقراطي والمشاركة في المجال العام. كما أن مبادئ الحرية وحقوق الإنسان أضحت تفرض نفسها في المجتمع، ولذلك تعتبر التنمية البشرية مدعمة للديمقراطية ولحقوق الإنسان. من الأكيد أن الأمية والفقر والمعاناة من الأمراض التي تضعف القدرات، ولكن العيش في محيط ليست فيه مشاركة في الحياة العامة وبدون القدرة على الاختيار، كما هو الشأن في بعض البلدان الديكتاتورية، لا يعبر على تنمية بشرية.

وموازاة مع هذا السياق مازال العالم يعرف الفقر والهشاشة وما زالت فئات عريضة لا تتوفر على الحاجيات الأساسية للعيش، وما زال هناك تفاوت بين المجتمعات المتقدمة وأخرى مازالت لا تضمن للأفراد حتى الخدمات الأساسية. وبعض مظاهر الفقر قد نجدها أيضا في المجتمعات المتقدمة. كما أن العالم يعرف مجتمعات لا تضمن الحقوق لأفرادها، ولذلك وجب صياغة منظور جديد للتنمية يقوم على فعل ومساهمة الفرد بحرية. فحرية الأفراد، في نظر أمرتيا سن، ليست فقط هدفا للتنمية، وإنما أيضا محركا أساسيا لتلك التنمية. وبهذا يربط هذا الباحث بين التنمية والحرية.

إن حصر مقاربة التنمية البشرية في مجموعة المؤشرات التي تعتبر عادة في كل فعل تنموي، كمعدل الأمية والتمدرس والدخل، لا تتجاوز المقاربات السابقة للتنمية، وتلتقي مع مقاربة تنظر إلى التنمية كمجرد إرضاء للحاجيات الأولية والضرورية للأفراد في إطار منظور النظرية الليبرالية الجديدة، التي تعرف الرفاه بكونه زيادة في المنفعة التي يحصل عليها الأفراد وإرضاء للحاجيات. والواقع أن هذا المنظور يغيب الفرد الإنسان الفاعل، ويجعله مجرد مستفيد من التنمية. والواقع أن التنمية البشرية في نظر أمارتيا سن، لا تعتبر الفرد مجرد مستفيد من مشاريع التنمية، وإنما فاعل (agent) ومساهم فيها. فالاستثمار الأنجع، على مستوى السياسات العمومية، هو الاستثمار في البشر الذي يجعل منهم، من خلال تنمية القدرات، رأسمالاً للمجتمع يحقق النمو الاقتصادي بتواز مع التنمية الاجتماعية.

يمنح أمارتيا أهمية لمفهوم الفاعل، بحيث إن التنمية تنتج الفاعل الذي يتمتع بالحرية، لا المستفيد الذي يؤثر بدوره على مسار وسياسات التنمية. هناك فرق، في مقاربة التنمية، بين أن نعتبر المستهدف فاعلا من أن نعتبره مستفيدا. فإذا كانت المقاربة تقوم على فكرة مساعدة الفقراء وتقديم العون لهم فهي تقارب التنمية وكأنها مجرد عمل خيري، وحين تقوم المقاربة على انخراط ومشاركة الفاعل وبناء قدراته، لكي يتبنى المشروع التنموي فهو إذن فاعل. والفاعل هو ذلك الفرد الذي يؤثر على وضعه وعلى الأوضاع العامة وفق أهداف وقيم محددة، سواء كان ذلك على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي.

يعتبر الفرد فاعلا في التغيير لكي يكون ذلك التغيير نتيجة لتعبئة كل الفاعلين. وتتعزز فعالية الفرد باستراتيجية الاستثمار، في التعليم والصحة والحصول على الموارد، لتمنحه قدرات إنتاجية تتقوى بالقدرة على المشاركة السياسية عبر المؤسسات الديمقراطية. يؤكد أمارتيا سن، انطلاقا من فحصه للتجارب الإنسانية،

أن مشاركة الفرد، في الحياة العامة وفي الحياة السياسية، كانت دائما وراء تقدم الإنسانية. فقد يكون التعليم والصحة والحصول على شغل أموراً أساسية في نمو الإنتاج، لأن الفرد إذا كان متعلما وبصحة جيدة يكون أيضا منتجا أكثر من الفرد الذي لا يتوفر على تلك القدرات. غير أن ذلك لا يكفي لكي يتحقق التغيير نحو التنمية، وإنما يتحقق بشكل مكتمل عندما يكون الفرد واع بحقوقه وواجباته وقادر على المشاركة في الحياة العامة وفاعلا فيها. إن مشاركة الفاعل عامل أساسي في التغيير، وهذا ما يفسر كون الحركات الاجتماعية ساهمت عبر التاريخ، في تغيير السياسات نظرا لكونها حركات فاعلة. كما أن الحركات النسائية والحركات الحقوقية دفعت الدول إلى وضع قضايا النساء وحقوق الإنسان في أجندتها، وإلى إعادة النظر في مؤشرات قياس التنمية البشرية.

4. من النظرية إلى تقييم السياسة العمومية: بناء لائحة القدرات

تقوم فلسفة التنمية البشرية على إدراج قضايا الحقوق الأساسية للفرد في التنمية. وإذا كانت المقاربات الاقتصادية غالبا ما تركز على النجاعة في الإنتاج، ولا تعير اهتماما لحقوق وحرية الأفراد التي تجعلهم مساهمين وفاعلين في التنمية، فإن مقاربة التنمية البشرية تركز على القدرات البشرية لتحقيق تلك التنمية. فالإنسان هو مركز التنمية البشرية، التي لا يمكن أن تتحقق إلا عبر تقوية قدراته. وفي سياق نهج مقاربة التنمية البشرية، يجب أن تكون لهذا الإنسان قدرات تجعله حرا في اختياراته. لا يكفي للفرد أن يصل وتتحقق لديه الحاجيات الضرورية، وإنما أن يمكنه تحقيقها من اكتساب قدرات تؤهله للاختيار بحرية والتمتع بالحقوق.

ساهمت هذه النظرية في قياس النمو الاجتماعي بعدما كان الاهتمام منصبا أساسا على قياسه بمعدل الناتج الوطني الفردي في البلد. وفي هذا السياق، تتساءل مارثا نوسبوم، وهي الباحثة الفيلسوفة التي تبنت أفكار أمرتيا سن: «كيف يمكن لرقم أن يغير حياة الناس، أو يعمل على تحسين حياة امرأة فقيرة في قرية في الهند؟»[43]. يحيل الرقم الاستدلالي على الفرد في غياب ملامسة مدى التأثير على حياته، وبالتالي يكون بدون معنى بالنسبة لذلك الفرد، لأنه لا يقدم لنا الطريقة التي يتم بها توزيع الثروة ولا الطريقة التي يتم فيها تحويل جزء من الموارد نحو الفقراء. تحيل التنمية البشرية إذن على وجود و «انتشار سلط (قدرات) تحملها الكائنات البشرية في العالم»[44] ولذلك فمفهوم التنمية البشرية هو أعمق من مجموعة مؤشرات التنمية. فهو يتعلق بقدرات الأفراد على أن يعيشوا بحرية وبكرامة وتكون لهم القدرة على الاختيار والإبداع في حياتهم. وهذا ما يجعل أن مفاهيم القدرات البشرية وحقوق الإنسان والحكامة الديموقراطية ومقاربة النوع تنتمي لحقل التنمية البشرية كنسق فكري نظري ومفاهيمي.

لقد أضحى لهذا النسق الفكري تأثير لا على تحاليل التنمية فقط، وإنما أيضا على مقاربة تقييم سياسات التنمية في البلدان النامية. كما يعود الفضل إلى الباحث الاقتصادي الباكستاني محبوب الحق الذي عمل مع أمرتيا سن وساهم في تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ليركز على أن ثروة البلد هي سكانه وهي الثروة البشرية التي تعتبر كرأسمال وجب إنماؤه. وأن هدف كل تنمية هو أن نجعل الناس يعيشون حياة أفضل. فلقد تبنى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي مفهوم التنمية البشرية وأصبح ابتداء من 1990 ينشر كل سنة تقريرا عالميا حول تقييم وقياس القدرات البشرية، لتقييم درجة التنمية البشرية وليعدل على القياس بمعدل النمو فقط، ويلجأ إلى وضع مؤشرات للتنمية البشرية[45]. ولقد ساهم ذلك في إحداث

تغيير في قياس التنمية بعدما كان التركيز على النمو الاقتصادي الذي هو وسيلة وليس هدفا في حد ذاته، لأن قياس التنمية يتطلب قياس قدرات الأفراد وتوزيع الخيرات والثروات. ولتحديد تلك القدرات، من الضروري وضع مقاييس أساسية لقياس القدرة وتحديد طبيعتها التي تجعل (قدرة) أهم من أخرى. ولهذا تم اختيار لائحة القدرات كلائحة مفتوحة، قد نصنفها كما يلي:

- القدرات التي لها طابع كوني، بحيث نجد بأن المجتمعات والأفراد، عبر العالم، يمنحونها قيمة، وهي قدرات تتعلق بالحقوق، وتكافؤ الفرص، والحرية، والمساواة، والمشاركة السياسية...
- قدرات تعتبر أساسية في التنمية البشرية وبدونها لا يمكن اكتساب قدرات أخرى وهي التعليم والصحة والشغل والتغذية والمسكن...
- قدرات يبقى المجال السياسي بالنسبة إليها مفتوحا لاستيعاب قدرات جديدة تبرز حسب الزمان والمكان.

تظل اللائحة مفتوحة لكي تسمح بإدراج القدرات التي يستدعيها تحول المجتمع وكذا المضمون الذي نمنحه للتنمية البشرية في واقع المجتمع. ولذلك نلاحظ من خلال تعاقب تقارير التنمية البشرية، وجود تحول فيما يوضع في اللائحة لتعريف قدرات التنمية البشرية. في 1999 يقول تقرير البرنامج الإنمائي للتنمية البشرية «التنمية البشرية هي سيرورة لتوسيع اختيارات الناس، ومن بين الاختيارات الأساسية: حياة طويلة وصحة وتعليم، والولوج إلى موارد الحياة الكريمة مع اختيارات أخرى منها الحرية السياسية وضمان حقوق الإنسان...»، وفي سنة 2000 ينص على أن «القدرات الأساسية للتنمية البشرية هي التي تؤدي إلى حياة طويلة وصحية، وأن يكون الفرد متعلما، وأن يلج إلى الموارد الضرورية لحياة كريمة، وأن يكون قادرا على المشاركة في الحياة الجماعية»[46].

من الملاحظ أن تقارير برنامج التنمية البشرية تجمع بين القدرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وكانت في كل مرحلة تراجع المؤشرات، ولذلك أدركت في 1995 أن بعض المؤشرات التي تتعلق بالفوارق على أساس النوع (بين الجنسين) وحسب المجال (قروي حضري)، والتمايز على أساس العرق كما يوجد في بعض البلدان، هي مؤشرات أساسية لتحقيق التنمية. ولذلك أضيف مؤشر النوع إلى مؤشرات التنمية البشرية ابتداء من 1995[(47)]، باعتبار أن المجتمع الذي يحقق تقدما في مجال التنمية هو الذي يتجاوز التمايز الاجتماعي بين الرجال والنساء، كما أضيف في سنة 2000 مؤشر مشاركة النساء في الحياة العامة والسياسية.

وإذا كان أمرتيا سن يقدم لائحة أولية للقدرات فهو لا يعتبرها مع ذلك لائحة مغلقة ونهائية، وإنما هي مفتوحة تضاف إليها قدرات أخرى، كتلك التي تكتسب عبرها الكرامة الإنسانية وحرية ممارسة الاختيار وحرية التأثير. لا يكفي اكتساب القدرات وحدها كالتعليم مثلا، وإنما تدعم بالإمكانات التي يتوفر عليها الإنسان لكي يحسن حياته، ويتمكن من القدرة على ممارسة الفعل وينخرط في المحيط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ليتوفر الفرد على ما يسمى "بالقدرات المركبة" (Capacités combinées).

في سياق هذا التصور للعدالة الاجتماعية، يمكن التساؤل: ما معنى أن يحيا الإنسان بكرامة؟

تحدد الباحثة مرتا نوسبوم، على نهج أمرتيا سن، عتبةً تعتبرها قدرات أساسية يجب على الدولة أن توفرها للأفراد لتحقيق الكرامة، وهي عشر قدرات[(48)]:

1- قدرة تتمتع بحياة طويلة وعادية، 2- قدرة الصحة الجيدة، 3- وجود كيان جسدي محمي من العنف، 4- القدرة على الخيال والتفكير النقدي واستعمال

الحواس وملكة التفكير التي تمكن من اكتساب قدرة المعرفة والثقافة والتعليم، 5- القدرة على التعبير عن المشاعر كالحب والتعاون والتضامن، 6- القدرة على استعمال العقل العلمي وقدرة التصور والمشاركة، 7- القدرة على الانتماء والانخراط في الجماعة أو في جمعية، 8- القدرة على الاهتمام بالكائنات الأخرى، 9- القدرة على الترفيه والتمتع به، 10- القدرة على التحكم في المحيط السياسي والمادي.

قد تكون بعض القدرات مهيكلة لقدرات أخرى[49]، كقدرة الانتماء والانخراط وقدرة العقل العلمي أو قدرة التفكير وتوظيف الخيال الضرورية في العمل السياسي، غير أن الكرامة تتحقق بوجودها كلها بحيث يجب أن يصل كل فرد إلى هذه العتبة من القدرات. ومن المعلوم أنه قد تواجه الأفراد اختيارات مؤلمة تدفعهم لمنح أسبقية لقدرة على أخرى، كأن تعتبر قدرة الصحة والتعليم أهم من الترفيه، رغم أن الترفيه يعزز منظومة القدرات. فعلى الدولة، في نظر مرتا نوسبوم، أن تقترح الحلول عندما يكون الأفراد أمام هذه الاختيارات الصعبة والمؤلمة لإيجاد حل لأن أيّ قدرة لا يمكن تحقيقها بدون تدخل الدولة.

ونظرا للدور الذي يجب أن تلعبه الدولة لتقوية القدرات وحماية الكرامة، فهي تسجلها في دستورها الذي يعتبر كنتيجة للتداول بين المواطنين عبر الاستفتاء. وتعتبر لحظة وضع الدستور أو مراجعته هي لحظة لتحديد تلك اللائحة التي توضع فيها القدرات الأساسية للعدالة الاجتماعية. يكون الدستور دائما طموحا بالنسبة للواقع، لأنه يحقق سقف القدرات. ولذلك لا يجب أن يكون هذا السقف عاليا وطوباويا لدرجة لا يمكن الوصول إليه، ولا يجب أن يكون منخفضا لدرجة التضحية بقدرات الأفراد. فالدستور في النظام الديمقراطي هو بمثابة «البنية الأساسية» للتعاقد «بين المتعاونين» على حد تعبير جون راولس حول لائحة القدرات. ومن هنا يكون دور الدولة ليس هو تحقيق وإنماء القدرات المعلن عنها

في الدستور فحسب، وإنما أيضا العمل على ضمان استدامتها. قد يلج مثلا الطفل إلى المدرسة ولكنه يغادرها بعد بضع سنوات في سن مبكرة من حياته، وعندما يغادرها فهو يفقد بعد مدة ما تعلمه ليعود إلى الأمية. من هنا تكون حماية استدامة القدرات من طرف الدولة أمرا ضروريا.

تعتبر مارتا نوسبوم أن على المقاربة بالقدرات أن توطن في قلب المنظومة الدستورية. فكما تقول: «أستعمل صيغة المقاربة بالقدرات كقلب لوصف الحد الأدنى للعدالة الاجتماعية. ويجب على القانون الدستوري أن يدافع عن لائحة مضبوطة للقدرات المركزية»[50]. ولذلك فهي تربط بين المقاربة بالقدرات والمبادئ السياسية التي تحدد الحقوق الدستورية، وبالتالي تربط بين بناء القدرات وبناء الدولة كبنيان سياسي دستوري ديمقراطي. وعندما تكون الديمقراطية مجرد ديمقراطية عددية بدون إنماء للقدرات فهي تقوم على أسس هشة، بل وتكون الأرضية الخصبة للشعبوية التي لا تخاطب أفرادا بقدرات باعتبارهم يتمتعون بالكرامة والحرية وإنما تخاطب ضعفهم.

يبدو من خلال هذا النسق الفكري أن لنظرية العدالة بإنماء القدرات أهمية في فهم واقع التنمية وقدرات الأفراد لكي تترجم إلى سياسات للتنمية، بحيث تتكئ السياسات على تحاليل ومقاربات من شأنها أن تقدم الفهم وأن تغذي النقاش العمومي حول مقومات المجتمع العادل. فكما تؤكد على ذلك مارثا نوسبوم أنه عندما يحتج النشطاء على صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي، لا يكون لاحتجاجاتهم تأثير إلا إذا قام على أسس نظرية وعلى تحاليل مقنعة. ولذلك كان من الضروري صياغة نظرية بديلة لنسق فكري جديد ومقاربة بديلة تسميها بمقاربة القدرات لتحليل إمكانية قيام المجتمع العادل مع وضع قضايا المساواة والكرامة الإنسانية في واجهة قضايا التنمية.

وإذا كان راولس قد اعتبر مسألة الفوارق الاجتماعية كمعطى لتنظيم المجتمع العادل بإنصاف، فإن أمرتيا سن يركز على آليات الحد من الرأسمالية الأصولية ليقدم نظريته التي محورها الإنسان المكبل بالإكراهات الاجتماعية والاقتصادية والذي لا يمكن أن يتحرر إلا ببناء القدرات في مناخ من الحرية والديمقراطية.

5. العدالة الاجتماعية والتنمية والديمقراطية

أية علاقة تربط بين إنماء القدرات الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية؟

قد يشك البعض في إمكانية قيام الديمقراطية في بعض البلدان النامية نظرا لطبيعتها السلطوية باعتبار أن الديموقراطية كنظام سياسي هي وليدة الغرب وتاريخه اليوناني، وقد يواجه تحقيقها صعوبات في تربة تاريخية وثقافية مختلفة عن الثقافة الغربية، وبالتالي هناك مجتمعات لا يفلح فيها النظام الديمقراطي[51] نظرا لإرثها التاريخي والثقافي. والواقع أن هذه الفكرة فيها نقاش، لأن الذين يقولون بهذه الفكرة هم المنشغلون بالخوف من الإسلام في الغرب، أو ما يسمى بالإسلاموفوبيا، يعتبرون أن المجتمعات الإسلامية تحمل في ثنايا ثقافتها عناصر الاستبداد والسلطة المطلقة. ويلتقي طرحهم هذا مع بعض المسلمين المتطرفين الذين يرون أن كل ما نتج عن الغرب يجب مواجهته بالمقاومة لأنه دخيل على الإسلام. والواقع أن مقاربة كلا الطرفين تنم عن قصور فكري وعن نظرة ضيقة لتاريخ الفكر الديموقراطي.

لا يمكن أن ننكر بعض بوادر الأفكار الديموقراطية التي حملتها بعض المجتمعات الإسلامية، كمجتمعات شمال إفريقيا ومجتمعات جنوب الصحراء،

بحيث يعكس نظامها وجود مؤسسات تداولية في المجتمع كما هو الشأن بمؤسسة (الجماعة) أو (أيت الربعين) في المجتمع المغربي قبل دخول الاستعمار إليه. كانت تعتبر المؤسسات (الجماعة)، التي تدبر شؤون القبيلة، مؤسسات تمثيلية يتم داخلها التداول حول القضايا التي تتعلق بالقبيلة، كالعمل على تطبيق الأعراف التي تتعلق بالأحوال الشخصية والصراعات أو التي يتم وفقها توزيع الماء واستغلال مجالات الكلأ والدفاع عن حوزة القبيلة. لا يتنافى النظام القبلي مع وجود سلطة مركزية يشكل السلطان قطبها المحوري في ممارسة التحكيم واستخلاص الضرائب للدولة، مع الاستقلالية في التدبير الداخلي للقبائل. ولقد جعلت تلك المؤسسات القبلية بعض علماء الاجتماع في عهد الاستعمار، يصفونها «بجمهوريات بربرية»[52] républiques berbères في تحليلهم للنظام القبلي. من الأكيد أن وجود تلك المؤسسات، لا تجعل من المنظومة السياسية نظاما ديمقراطيا كما هو متعارف عليه اليوم، فهي مع ذلك تعتبر إرهاصات ديموقراطية تم إضعافها بفرض سلطة ممركزة خلال مرحلة الاستعمار وبالسعي إلى بناء دولة قوية وممركزة بعد الاستقلال.

قد تدخل كل هذه التجارب في إطار تاريخ المبادرات الديمقراطية التي عرفها تاريخ المجتمعات والتي قد نجدها في كل الحضارات والثقافات بأشكال شتى تجلت أيضا في مفهوم الشورى في الدين الإسلامي. وما يمكن أن نستنتجه من تاريخ الأفكار الديموقراطية، أن الديمقراطية ساهمت فيها الإنسانية وتحققت بشكل مبكر في المجتمعات الغربية، وبالتالي فتنظيم سياسي يضمن للفرد الاختيار هي كذلك أضحت قيمة كونية. كما أن الديمقراطية ليست وصفة جاهزة، يمكن استيرادها وتطبيقها على المجتمع الذي لم تترسخ فيه بعد[53]. والواقع أن الديمقراطية هي

مخاض عسير لا يتحقق بالثورة أو الاستيراد أو التصدير، وإنما بتفاعل عدة مستويات: الواقع الاقتصادي والاجتماعي والتنمية مع الفاعل الذي اكتمل تمكينه بقدرات.

عندما نقارب واقع المجتمعات النامية، أي معادلة تجمع النمو الاقتصادي بالعدالة الاجتماعية وبالديمقراطية؟ كيف يمكن الجمع بين التنمية والديمقراطية؟

هناك من يعتبر أن النمو الاقتصادي ممكن بدون ديمقراطية، ليقدم نماذج تعلل وتبرر هذا الطرح، ومن بين تلك النماذج بلد الصين الذي تواجه فيه الديمقراطية وحقوق الإنسان عوائق بوجود نمو اقتصادي قوي لدرجة أصبحت للصين مكانة اقتصادية متميزة وقوية في العالم[54]. وفي اتجاه آخر هناك من يعتبر أن الديمقراطية ممكنة بدون نمو اقتصادي، وكنموذج يقدم في هذا المضمار بلد الهند التي تعتبر في مصاف المجتمعات المتقدمة من حيث إرساء النموذج الديمقراطي ويعمل نظامها السياسي وفق المقومات الديمقراطية منذ عقود، مع وجود عوائق التنمية التي يعرفها البلد. لقد راهنت الهند على اكتساب الفرد لمقومات المواطنة رغم وجود الفقر الذي يعاني منه البلد، في حين راهنت الصين على البنية التحتية للبلد عبر بناء المصانع والطرق السيارة لتحقيق نمو اقتصادي قوي. كما أن الدولة تأخذ موقعا في الهند كمشارك للمواطن في التنمية وأقرت نهجا ديمقراطيا، في حين أن الدولة في الصين تأخذ موقعا كدولة قوية وسلطوية.

لا يمكن أن يقدم كل من الاتجاهين المتعارضين نموذجا قطعيا للبلدان النامية كالبلدان العربية يستدعي الاصطفاف إلى جانب هذا الاتجاه أو ذاك. لقد عرفت هذه البلدان تطورا لما أضحى يعرفه الفرد في هذه المجتمعات من تنامي الوعي بحقوقه، وما أصبح يطالب به من تنمية تستوعب نمواً اقتصادياً تصاحبه ضرورة

تحقيق المطلب الديمقراطي. وفي هذا السياق، تقدم النظريات التي سبقت مناقشتها العناصر الضرورية لوضع معادلة الجمع بين التنمية والديمقراطية في قلب نظرية العدالة الاجتماعية.

هناك علاقة بين تنمية القدرات وتحقيق الكرامة والديمقراطية. فعندما يكون الفرد مكبلا بإكراهات اجتماعية اقتصادية وثقافية كالأمية وضعف التغذية والتهميش فإنه يفقد قدراته وكرامته. وللكرامة علاقة بالمواطنة التي تجعل كل المواطنين متساوين أمام الخدمات وأمام المؤسسات والحقوق والواجبات. وتعتبر الكرامة من الحوافز الأساسية الإيجابية التي تدفع الأفراد نحو الفعل الإيجابي، تمكنهم من تكوين نظرة إيجابية عن ذواتهم، وتكسبهم الثقة في أنفسهم، وتحولهم جماعيا إلى قوة محركة للانخراط والمشاركة في الحياة العامة والسياسية.

هل يمكن أن نستنتج أن الديمقراطية غير ممكنة بوجود ضعف في القدرات؟

يعتبر إرساء الديمقراطية في المجتمعات النامية من التحديات الكبرى التي توجه هذه المجتمعات أمام تنامي مطالبة الشعوب لها ورفع شعارات باسمها. كما تحتل الديمقراطية مكانة في النقاش الدولي وفي هيئات الأمم المتحدة حول درجة تحقيقها في كل دولة من الدول النامية، وينظر إلى غيابها أو ضعفها كعائق أساسي للتنمية الاقتصادية. ولذلك فالديمقراطية وبناء القدرات هما سيرورتان يكون التفاعل الضروري بينهما أساسا لبناء التنمية وتحقيقها.

غالبا ما تختزل الديمقراطية في الانتخاب، في حين أن تلك الديمقراطية كما يرى أمارتيا سن بعد جون راولس هي «ممارسة للعقل العمومي»[55]، أي مشاركة كل الأفراد في النقاش العمومي وقدرتهم على التأثير في هذا النقاش وهم مؤهلين بما

يكفي من القدرات لإحداث ذلك التأثير. ولأن النقاش العمومي ينمي الديمقراطية، فهو بحاجة إلى مواطنين مؤهلين بقدرات وقادرين على المداولة العمومية. وينبهنا أمرتيا سن: «لا يجب الخلط بين الديمقراطية وحكم الأغلبية»، لاعتبار أن الديمقراطية هي منظومة أكثر تعقيدا من حق التصويت وفوز حزب في الانتخابات[56]. بحيث تقتضي تحرير الإنسان المثقل بالإكراهات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عبر بناء قدراته في مناخ من الحرية والديمقراطية.

6. الحرية والديمقراطية

تقوم الديمقراطية على الحرية السياسية والحرية الفردية. غير أن حرية البعض قد تؤدي إلى خلق مضرة بالآخرين. مثلا حرية مصنع توجهه نحو المزيد في مردوديته في سياق التنافس مع المصانع الأخرى حول المردودية، دون الاكتراث بما يمكن أن يحدثه من تلوث في البيئة ولما قد ينتج عنه من آثار سلبية على الناس الذين يعيشون حول المصنع. كما أن الحرية المطلقة للأسعار تؤثر سلبا على القدرة الشرائية للضعفاء. إذا كانت الديمقراطية تقوم على الحرية، فهل للحرية حدود؟

إن الحريات الأساسية التي تلازم المجتمع الليبرالي الديمقراطي هي الحرية السياسية، وحرية التعبير، وحرية الملكية والحرية الفردية التي تتعلق بالشخص دون غيره. وبالنسبة لكل هذه الأنواع يقوم مبدأ قبولها على ألا تؤثر سلبا على حرية الآخرين. تكون الحرية أساسا للبنيان الديمقراطي، عندما لا تؤثر سلبا على حرية الآخرين. ولذلك يجب أن نقر بأن كل حرية إلا ويلازمها شيء من الإكراه. فحرية الملكية عندما تمارس للسطو على ملكية الغير فهي ليست حرية أساسية. وعندما تمارس حرية التعبير عن طريق الاحتجاج في المجال العام فهذا يدخل في

صميم ممارسة تلك الحرية، ولكن عندما يتم احتلال المرفق العام وتعطيل المرفق من الخدمات التي تقدم للمواطنين أو استعمال العنف فهذا تجاوز في حرية الاحتجاج. غالبا ما يعتبر التحرش الجنسي -في كثير من المجتمعات الممارس على الجنس الآخر، وغالبا ما يستهدف النساء- من باب الحرية، ولذلك فأغلب البلدان لا تجرم التحرش، غير أن التحرش يؤذي حرية المرأة بل ويمس في العمق مبدأ المساواة بين الجنسين[57]. فالحريات الأساسية هي إذن مقيدة بضوابط. فما يهدد الحريات الأساسية التي يتمتع بها الفرد في المجتمع هو الاستبداد أو القمع، وما يضبطها ويحدها هي حرية الآخرين.

تقوم الديمقراطية على الحريات الأساسية المقيدة بضابط عدم المس بحرية الآخرين. ويمكن أن نتساءل بعد الباحثة مرتا نوسبوم حول حرية الذين لا يقبلون الانضمام لما تم حوله التعاقد والتداول؟ ماذا نفعل بآراء الذين يختارون أن يظلوا خارج المداولة (الدستور)؟ الجواب هو أننا نجد في كل المجتمعات فئات لا تتفق على ما تم الاتفاق عليه في المداولة الدستورية، أو تحمل أفكارا متطرفة لا يتقاسمها جميع الأفراد. يجب إذن قبولهم والتسامح مع أفكارهم على أساس أن لا يخرقوا حقوق وحرية الأفراد الآخرين وأن لا يهددوا المنتظم السياسي الدستوري[58].

هناك علاقة بين القدرات والحرية، بحيث تتيح بعض القدرات للفرد، كالصحة والتعليم، الفرصة للاندماج الاجتماعي والاقتصادي، وتبعا لذلك تقوي لديه الإرادة وأخذ المبادرة والحرية[59]. كما أن كل حرية تقوي حرية أخرى، كالحرية السياسية والحرية الاقتصادية. وهكذا يحد كل من الفقر والهشاشة وضعف الفرص المتاحة للفرد للولوج إلى الخدمات والانخراط في الاقتصاد وفي الحياة العامة من الحرية بكل أنواعها، الاقتصادية والسياسية التي يقاس بها مدى تقدم البلدان.

فكما يقول أمارتيا سن إن «الأسباب التي تجعل الحرية أساسية في التنمية هي من نوعين: سبب تقييمي، يقيم التقدم بمدى ما تحقق من الحريات، وسبب الفعالية الذي يربط الحصول على التقدم في التنمية بتمكين الأفراد من أن يمارسوا المبادرة الحرة، أو ما أسميه بوظيفة الفاعل(agent)»[60].

من هذا المنظور «تبدو الحرية كغاية نهائية للتنمية ولكنها أيضا كوسيلة لها»[61]، لأن الحرية تتطلب التغلب على العوائق التي تمنع الأفراد من التأثير على حاجياتهم وعلى المجتمع الذي يعيشون فيه. ومن هنا تكون نظرية بناء القدرات هي نسق متكامل يجمع بين الحرية والديمقراطية والحد من الفوارق الاجتماعية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

الهوامش

(1) John Rawls. Théorie de la justice. Editions points. 2009. (Titre original. Theory of justice .Harvard University press, 1971).

(2) نفس المرجع لراولس بالفرنسية ص30.

(3) نفس المرجع لراولس بالفرنسية ص30.

(4) نفس المرجع بالفرنسية ص30-31

(5) نفس المرجع لراولس بالفرنسية ص 38

(6) مع العلم أن فكرة العقد تحيلنا على إطاره العمومي وعلاقته بالحقل السياسي.

(7) Rawls, p.91

(8 Rawls, p.41

(9) Rawls, p.94

(10)لا تنطبق هذه المقولة مع ما كان يردد كشعار بعد استقلال المغرب: «إغناء الغني دون إفقار الفقير».

(11) Nythamar de Oliveira. « Rawls s, Normative Conception of the persons. A Kantian reinterpretation. Veritas, Porto Alegre, V.52, n°1, Março 2007; p.172

(12) Philippe Van Parijs. Qu'est ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique. Seuil, Paris, 1991

(13) ترجمة ل: «maximisation durable du minimum»

(14) Marc Fleurbaey. «Note de lecture. Qu'est ce qu'une société juste? philippe Van Parijs .Revue économique, n°5, septembre 1992, p. 947-952

(15) Robert Nozick. (1938-2002)

(16) Robert Nozick. Anarchie, Etat et Utopie, PUF, 1974

(17)تعتبر هذه النظرية أن الحرية الفردية هي حق طبيعي وقيمة أساسية للنظام الاقتصادي والسياسي وللعلاقات الاجتماعية، فردريش هايك 1899-1992.عرف هايك بنظريته حول التقلبات الاقتصادية والمالية وهي التي أهلته لنيل جائزة نوبل.

(18) Freidrich Von Hayek. Road to Serfdom. 1944, Traduction française, La route de la servitude. Freidrich Von Hayek. Constitution of Liberty. 1960 Freidrich Von Hayek. The conceit : The errors of socialism, 1988, Traduction française, La présomption fatale : les erreurs du socialisme. 1993

(19) Freidrich Von Hayek. The fatal Conceit: The errors of socialism, 1988, Traduction française, La présomption fatale: les erreurs du socialisme. 1993

(20) John Maynard Keyens. Théorie générale de la monnaie. 1936. Traduit de l'anglais par Jean De Largentaye. 1942, réimpression 1969, Editions payot, Paris

(21) Nythamar de Oliveira. «Rawls's, Normative Conception of the persons. A Kantian reinterpretation. Vertias, porto Alegre, V.52, n°1, Março, 2007, p.171-183

(22) John Rawls. Political Liberalisme. Colombia University Press. New york, 1993;1996, 2005.

(23) John Rawls. Political Liberalisme. Colombia University Press. New york, 1993, 1996, 2005.

(24)يعتبر مايكل صاندل، وهو فيلسوف ومفكر أمريكي من جامعة هارفرد، من المحاضرين الكبار في جامعة هارفرد بحيث يتابع محاضراته آلاف من الطلاب ويحظى بنجومية كبيرة في وسط الباحثين والطلاب الأمريكيين كما أن كتبه ترجمت إلى عدد كبير من اللغات.

(25) Machael j. Sandel. Democracy's Discontent. America in Search of A Public philosophy.

(26) Machael j. Sandel. Markets, Morals and Civic Life. Bulletin of American Academy; Summer 2005, p. 6-10.

(27) Michael Sandel. Le liberalisme et les limites de la justice. Traduit de l'American par Jean Fabian Spitz. Seuil; 1999 p. 12-13, Titre original: Liberalism and the limits of justice. Cambridge Universitty Press, 1982

(28) Michael Sandel. Le liberalisme et les limites de la justice. Traduit de l'American par Jean Fabian Spitz. Seuil, 1999 p.13

(29) Michael Sandel. Le liberalisme et les limites de la justice. Traduit de l'American par Jean Fabian Spitz. Seuil, 1999 p.12-14

(30)الحريانية (libertarianisme) نظرية تقوم على فلسفة سياسية تسعى إلى تحقيق أقصى حد من الحرية الفردية.

(31) Martha c.nussbaum capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste? Climats, Flammarion 2011 p.108

(32) Amartya Sen. Un nouvel modèle économique. Développement justice liberté. Odile jacob 2003. Ouvrage originellement publié par Afred knopf inc. Sous le titre développement as a freedom Amartya Sen 1999 p.90

(33) Amartya Sen .Rationalité et Liberté en Economie. Traduit de l'Anglais par marie –pascale D'iribane -jaawane .Odile jacob, 2005 p.8

انظر كذلك:

Amartya Sen. Repenser l'inégalité. Traduit de l'anglais par paul Chemla. Editions du Seuil 2000. (Original oxford university 1992) version française p.12

(34) محبوب الحق (1934-1998) هو اقتصادي باكستاني اشتغل في البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، وهو الذي بلور ذلك البرنامج مع أمارتيا سن، وأشرفا على التقارير الأولى لقياس التنمية البشرية.

(35)Amartya Sen. L'économie est une science morale. La découverte. 1999. Amartya Sen. Ethique et économie. Puf 1987.

Amartya Sen. Un nouvel modèle économique. Développement justice liberté. Odile jacob 2003. Ouvrage originellement publié par Afred Knopf inc. Sous le titre Développement as a freedom Amartya Sen 1999.

(36)محبوب الحق ومارتا نوسبوم أنظر:

Martha nusbaum. Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste? Climats. Flammarion. 2011 p.44

(37) Martha Nusbaum. Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ? Climats. Flammarion. 2011 p.44

(38) Amartya Sen. Repenser l'inégalité. Traduit de l'anglais par Paul Chelma. Editions seuil 2000. P.10. (Original Oxford University press 1992)

(39) Amartya Sen. Repenser l'inégalité. Traduit de l'anglais par Paul Chemla. Editions seuil 2000 p.31 (Original Oxrord University press 1992)

(40) Amartya Sen. Repenser l'inégalité. Traduit de l'anglais par Paul Chemla. Editions seuil 2000 p.55. (Original Oxford University press 1992)

(41) Martha C. Nussbaum. Beyond the social Contrat/Toword Global Justice. The Tanner Lectures on Human Values. Australian National University Canberra November 12-13 2002 and at Clare Hall University of Cambridge March 5-6 2003 p.420

(42) فمثلا المرأة التي تحتاج بمحض إرادتها أن تتكلف بشؤون البيت، والمرأة التي يرغمها الزوج على ذلك، ليست لهما نفس القدرات.

(43) Martha C. Nussbaum capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste? Climats Flammarion 2011. Traduit de l'anglais. Titre Original/ Creating Capabilités. The Human Developmeny Approch.

(44) Martha Nussbaum. Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste? Climats. Flammarion. 2011 p.43

(45) Human développement index/HDI

(46) أنظر تقارير البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة حول التنمية البشرية ابتداء من 1990. 1999 و2000

(47) Gender development Index GDI

(48) Martha C. Nussbaaum. Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ? Climats Flammarion 2011 (p.55-56. Traduit de l'anglais Titre original/ Creating Capabilities. The human Developmeny Approcah.

(49) Martha C. Nussbaum. Capabiltés. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ? Climats Flammarion 2011 p.63

(50) Martha C. Nussbaum. Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ? Climats Flammarion 2011 p.101

(51) Amartya Sen. La démocratie des autres .Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'occident. Manuela payot 2005 p.11

(52) Robert Montagne. Les Berbères et le Makhzen. La rose 1930

(53) هذه الفكرة الساذجة هي التي حركت سياسة جورج بوش وجعلته يبرر التدخل في العراق ليدخل الديمقراطية إلى هذا البلد.

(54) yasheng Huang «Are China and India performing Well relative to their competitive potential?" Global Competitiveness Report 2006-2007 edited by Klaus Schwab and Michael porter (New York/ Palgrave MacMillan 2006) p.117-122.

(55) Amartya Sen. La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'occident. Manuela Payot 2005 p.12.

(56) Amartya Sen. La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'occident. Manuela Payot, 2005 p.64.

(57) Martha C. Nussbaum. Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ? Climats, Flammarion, 2011 p.103.

(58) Martha C. Nussbaum. Capabilités. Comment créer las conditions d'un monde plus juste ? Climats, Flammarion, 2011 p.127.

(59) Amartya Sen. Un nouvel modèle économique. Développement, Justice, Liberté. Odile jacob, 2003, Ouvrage Originellement publié par Afred Knopf inc. Sous le titre : Développement as a freedom ; Amartya Sen ; 1999 p.12

(60) Amartya Sen/ Un nouvel modèle économique. Developpement ; Justice ; Liberté Oidle Jacob; 2003, Ouvrage Originellement publié par Afred Knopf inc. Sous-titre : Développement as a free dom; Amartya Sen ;1999 p.16

(61) Amartya Sen. Un nouvel modéle économique. Développement ; justice ; liberté. Odile Jacob; 2003, Ouvrage Originellement publié par Afred Knopf inc. Sous le titre : Développement as a freedom ; Amartya Sen ; 1999.

اللغــة والفكــر

إدريس خليل

قبل ثلاث سنوات نظم الاتحاد الدولي للأكاديميات ندوة علمية تحت عنوان "الكلاسيكية والحضارات"، شاركت فيها ببحث حول ما أسميته بـــ"الكلاسيكية العربية[1]". من جملة خصائصها، ذكرت شغف العرب بلغتهم، فأوردت جملة للزميل الأستاذ محمد شفيق جاءت في كتابه "أفكار متوحشة" والجملة هي : «أنا أتكلم فإذن أنا موجود».

أثناء المناقشة تدخّل مندوب أكاديمية گوتينگن الألمانية، وهو لغوي متخصص، ليقول من بين ما قال: «إن العبارة رائعة، أجدها أبسط وأعمق من كوجيتو ديكارت، لأن الأفكار لا تدرك إلا عبر الكلمات وأن الفكر إنما يقوم على اللغة ولا يتكون ولا يتبلور إلا عبر اللغة».

خلال فترة الاستراحة سألني العالم الألماني : «لماذا قلتم إن زميلكم قال جملته -أنا أتكلم، فأنا إذن موجود- بسخرية، ألم يكن مقتنعاً من قوله؟»،

قلت: «إنه يحذر من سحر الكلام وهيمنة اللغة على الفكر!»، ثم صار الزميل الألماني يتكلم عن مطارحة في الموضوع ذاته للمستشرق واللغوي الألماني الشهير ماكس مولر (Max Müller)، بعث لي فيما بعد عن طريق البريد بمقال لهذا الأخير مصحوباً بمراجع مفيدة[2].

الحقيقة أنني كنت قد سمعت مراراً مثل هذا الكلام، لا سيما في أكاديمية المملكة[3]، ولم أقتنع به تمام الاقتناع، حيث اعتبرته من قبيل الدفاع عن اللغة العربية. وعدم اقتناعي به إنما يعود إلى سبب بسيط؛ ذلك عندما أتناول مسألة رياضية، جبرية أو هندسية أو غيرهما، فإنني لا أجد الحاجة إلى لغة أو إلى كلمات بقدر ما أستعمل رموزاً أو أتخيل أشكالاً هندسية لا تنتمي غالباً إلى الأشكال الهندسية المعروفة. غير أنني تركت مسألة علاقة اللغة بالفكر لعدم الاختصاص في علوم اللغة وبيولوجية الدماغ، ولم أتمعّن فيها إلا بعدما توصلت من المندوب الألماني بمقال المستشرق ماكس مولر ومراجع أخرى. فعكفت على مطالعتها رغم صعوبتها ودقة مصطلحاتها. عندئذ تبيّن لي أن علاقة اللغة بالفكر مسألة غير واضحة، وفيها أقوال وآراء مختلفة تتوزع بين مجموعات ثلاث من العلماء والفلاسفة والمهتمين:

أ) مجموعة تقول بتبعية الفكر للغة،

ب) مجموعة تقول باستقلال الفكر عن اللغة،

ج) مجموعة تلتزم الشك المنهجي ولا تحدد أي موقف.

وفيما يلي بعض أقوال كل مجموعة[4]:

– من المجموعة الأولى :

ماكس مولر : «ما كان للإنسان أن يرقى إلى مستوى العقل لولا اللغة».

هيجل : «إننا نفكر بالكلمات».

– من المجموعة الثانية :

فرنسيس جالتون (Francis Galton) عالم في علم الجينات : «إن اللغة لا تلازم تفكيري على الإطلاق» ثم يزيد قائلا : «إن الأفكار تموت حينما تتجسد في الكلمات»

الفيلسوف الإنجليزي بركلي : (Berkeley) : «إن الكلمات تكبح الفكر».

– من المجموعة الثالثة :

الفيلسوف والعالم لايبنيز (Leibeniz) يتأسف كثيراً لعدم استغنائه عن اللغة بقوله : «يزعجني كثيراً أن ألاحظ أنني لا أستطيع أن أتعرف على أية حقيقة ولا أن أكتشف أي اكتشاف دون أن أستعمل كلمات في ذهني».

ألبير إينشتاين : «يظهر لي أن اللغة لا تقوم بأي دور في طريقة تفكيري».

هذه جملة من المواقف وهي متباينة كما نرى[5]. مسألة العلاقة بين اللغة والفكر تثير إشكالية أساسية : ماهو الفكر؟ تساؤل محيّر لم يفتأ الإنسان يطرحه على نفسه منذ غابر العصور إلى يومنا هذا. وما من عالم أو مفكر إلا وتأمل الفكر وبحث في ماهيته وطبيعته. غير أن كلمة (فكر) بقيت طويلا مستعصية الفهم ومتجاوزة طاقات الإنسان وقدراته العقلية.

لعل ديكارت (Descartes) هو أول عالم وفيلسوف ناقش مفهوم الفكر. في بحثه عن منهج عقلاني يثبِّت مسيرته الفلسفية ويحصِّن نتائجه العلمية، حيث ذهب إلى افتراض ما يعرف بثنائية الجوهر، قائلاً إن العالم يحتوي على جوهرين اثنين:

- جوهر قابل للامتداد (Res extensa) أي المادّة،
- وجوهر مفكر، ينتج الأفكار (Res Cogitans) وهو إذن جوهر غير مادّي لا تدركه الأبصار.

كان الإنجليز المعاصرون لديكارت يسخرون من الفيلسوف الفرنسي ومن ثنائيته في حوار مشهور[6] : «–ما الفكر؟ – الفكر ليس مادّة – وما المادّة ؟ – المادّة ليست فكراً أبداً». إلا أن تلك السخرية لم تحل دون انتشار الثنائية الديكارتية عبر العالم منذ القرن السابع عشر إلى يومنا هذا. فمن المدرسة التجريبانية الأنجلوساكسونية – (جون لوك، بركلي، داڤيد هيوم)، إلى المدارس النفسانية التي تعتمد السلوك في دراسات علم النفس، مروراً بفلاسفة عصر الأنوار – كانت، سبينوزا – كل المذاهب الفكرية تبنت كثيراً أو قليلاً ثنائية ديكارت أو إحدى بدائلها كثنائية الخصائص، وذلك بوضع حد بين الفكر والجسم، أي بعزل الدماغ والجهاز العصبي عن التطور البيولوجي التاريخي. يقول العالم جيرلد إيدلمان (Gerald Edelman) المتخصص في بيولوجية الدماغ والإدراك، ويشاطره الرأي زملاؤه في هذا الصنف من العلوم : «إن كل المذاهب الفلسفية والمدارس العلمية التي بحثت في مفهوم الفكر وتبنت ازدواجية ديكارت، إنما أهملت في دراساتها أهم جانب في الموضوع وأبلغه، ألا وهو الجانب البيولوجي المتعلق بالدماغ والجهاز العصبي»[7].

هذا كلام معقول حتى بالنسبة لمن ليس له إلمام بالموضوع. ألم تجر على ألسنة الناس المقولات الآتية؟:

- إن الأشياء الجامدة ليس لها فكر،
- إن الإنسان العادي يفكر. بعض الحيوانات تتصرف كما لو كان لها فكر،

- إن المخلوقات التي تتوفر على فكر تنتج أفكاراً تحمل في طياتها نيات وتصورات للواقع تعبر عنها بمفردات لغوية ورموز وحركات، مما يدلّ على نشاط ذهني وعلى وجود علاقة بين الفكر ونظام خاص للمادّة التي يتكون منها جسم الإنسان، وبالتبعية الدماغ.

من ثم، يرى العلماء : «أنه لا يمكن الحديث عن الفكر بمعزل عن الجسم، عن خصائصه البيولوجية، عن الدماغ وشكله الهندسي، وتركيبه العضوي وكيفية نشاطه»(8). ومن ثم نخرج بنتيجة واضحة: الأجسام التي تتوفر على فكر هي بالضرورة أجسام بيولوجية، بحيث يصير واضحاً افتراض وجود تنظيم بيولوجي يترتب عنه النشاط الذهني. فمعرفة ماهية الفكر متوقفة إذن على معرفة الأنظمة البيولوجية للدماغ. وذلك ما اتجهت إليه العلوم الحديثة التي تعنى بقضايا الإدراك والوعي، إذ بيّنت أن الفكر إنما يعود إلى تلك الأنظمة المعقدة تعقيداً لا مثيل له في الطبيعة، بحيث يمكن الجزم بأن الفكر نابع منها - أي من أنظمة الدماغ. خلاصة القول هي أن الفكر سيرورة بيولوجية ناجمة عن نظام دقيق ومعقّد للأنساق الدماغية، وليس إذن جوهراً مادّيا أو غير ذلك(9).

عودة إلى علاقة الفكر واللغة، نجد في شأنها أطروحات كثيرة يعود معظمها إلى ثلاث :

- أطروحة العالم اللغوي تشومسكي (Chomesky)؛
- أطروحة العالم بياجي (Piaget)؛
- أطروحة فيلسوف العلوم كارل پوپر (Karl Popper).

التمايز بين تلك الأطروحات يعود أساساً إلى اختلاف المواقف من مبدإ الحتمية العلمية.

أطروحة تشومسكي تعتمد افتراضاً يفيد أن مضمون الفكر حاضر بالقوة عند الإنسان منذ ولادته، أو على الأقل الهيكل البنيوي للمعرفة، وينتقل بين الناس بالوراثة البيولوجية، على أن يكتسب ذلك الهيكل بما توفره التجربة الفردية في الحياة[10].

انطلق تشومسكي إذن من تلك التصورات النظرية وبنى عليها مشروعه اللغوي معتبراً أن جميع الألسنة تشترك في مجموعة من القواعد اللغوية في مجال النحو وتركيب الجمل وفي النطق ومخارج الحروف وفي دلالة الألفاظ. أطلق على هذه القواسم اللغوية المشتركة، كما زعم، اسم "القواعد اللغوية الكونية".

كثير من علماء اللغة يرون أن أطروحة تشومسكي إنما هي أطروحة فلسفية لا ترقى إلى مستوى النظريات العلمية، نظراً لاستحالة إخضاعها للاختبار والتجريب العلمي. ومن المعروف أن تشومسكي وضع أطروحته كمحاولة لرفع بعض الالتباسات والملاحظات التي اعتبرها بمثابة مفارقات غريبة[11]. غير أن تجارب – ميدانية أفرغت تلك الالتباسات والملاحظات من محتوياتها[12].

أطروحة العالم بياجي هي نقيض أطروحة تشومسكي، تقول بأن الفكر خلقٌ جديد وإبداع متجدّد وليس تحقيقاً لإرث موجود بالقوة عند الإنسان، فالأفكار والمفاهيم والأسس اللغوية يكتسبها الطفل تدريجياً بالتعلم والتدريب والتماثل.

دام الجدال بين بياجي وتشومسكي ومريديهما ما ينيف عن عشرين سنة، وقد أُنهي الصراع بينهما في مناظرة عقدت بفرنسا في روايومان (Royaumont) سنة 1973 وشارك فيها جمهور كبير من اللغويين والفلاسفة والعلماء، وكان الانتصار لأطروحة تشومسكي[13].

يقول أحد المشاركين: «إن انتصار نظرية تشومسكي غير مستحقة بشهادة أغلبية المدعوين. وسبب انهزام نظرية بياجي تعود إلى أن هذا الأخير وفريقه لم يذهبا بعيداً في تحليل أطروحتهم واستخلاص نتائجها العميقة من أن الفكر خلاّق حقيقة، يخلق الجديد»[14].

الجملة «الفكر يخلق الجديد» تبناها تشومسكي من جهته، وتعني عنده أن الفكر يخلق ولكن ليس من عدم، بل من الهيكل المعرفي الذي افترض أنه فطري وطبقاً للقوانين الفزيائية التي يخضع لها نظام الكون ويخضع لها الإنسان ودماغه بالتبعية؛ مما يفيد أن الفكر يخضع بدوره لمبدإ الحتمية.

أما بياجي وتلاميذه فإنهم لم يتجرأوا على نبذ مبدإ الحتمية العلمية، ولم يحاولوا الدفاع عن المعنى العميق للخلق وعلى أن الفكر خلاّق حقيقة، أي أنه لا يخضع كما يخضع الجسم لقوانين الحتمية. فعدم تمسكهم بهذه النظرية الثورية أظهر أطروحة بياجي كما لو كانت نسخة باهتة من نظرية تشومسكي.

كان الفيلسوف الأمريكي الذّائع الصيت هيلاري پوتنام (Hilary Putnam) المدعو الوحيد للمؤتمر، الذي أعرب في بحثه عن عدم اقتناعه بفرضية خضوع الفكر للحتمية العلمية؛ ولكنه غاب عن المناضرة ولم يُدرج نصُّ بحثه إلا كملحقة للنصوص الأخرى.

الأطروحة الثالثة لفيلسوف العلوم كارل پوپر (Karl Popper) وهي قريبة من نظرية بياجي وتتميّز عنها بصرامتها وجرأتها حيث:

- تنفي مبدأ الحتمية العلمية،
- تجزم أن الفكر لا تحكمه القوانين الفزيائية،
- وأن الفكر خلاّق حقيقة، قد يخلق الجديد من عدم[15].

إن من الصعوبة بمكان، إن لم نقل من المستحيل، قبول القول بانبعاث شيء من عدم؛ فالقاعدة العلمية والأعراف الفلسفية تأبى ذلك، والعقل لا يستسيغه. غير أن كارل پوپر قد يكون على حق عندما جزم بعدم خضوع الفكر للقوانين الفزيائية. ذلك أن العالم الفرنسي پيير شانجو (Pierre Changeux) عند مقارنته بين الإنسان والحيوان الضرعي، اكتشف أن المعلومات التي تختزنها المادة الجينية لم تزدد أو تكاد لا تزداد عدداً عند الإنسان، في حين أن تعقيدات الدماغ البشري لا مثيل لها في الطبيعة على الإطلاق، إن في شكله الهندسي أو نظام خلاياه أو في تشعب علاقات بعضها ببعض[16].

نستنتج مما سبق وما أكدته في السنوات الأخيرة العلوم التي تعنى ببيولوجية الدماغ والإدراك والوعي، أن نشاط الذهن وسيرورته لا يحدّدهما فقط المخزون المعلوماتي الكامن في المادّة الجينية ولا في ميكانيزماتها التي تحدد شكل الجسم ونموه وتطوره.

فإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على سقوط الحجة القبْلية التي قال بها تشومسكي وغيره.

تبقى نقطة أخيرة بدون إجابة، تتعلّق بمعرفة ما إذا كانت الأولوية للغة في الإنتاج الفكري. ما قيل قبلُ يفيد عكس ذلك. وقد ظهر لي رأي في هذا الباب

أقوله هنا ولو على سبيل الاستئناس والإشارة الخفيفة لأن مضمونه معقد، يتطلب شروحاً تقنية طويلة.

ذلك أن القول بأن اللغة توجه الفكر، يؤدّي بالضرورة إلى اعتبار الدماغ البشري كما لوكان حاسوباً، أي آلة تخضع لمنطق صوري بقواعد محدّدة تحديداً دقيقاً وتقوم بوظيفتها على هذا الأساس.

قاعدة گودل(17)(Kurt Gődel) في المنطق الصوري تبيّن أن الدماغ – الحاسوب لا يمكن أن يسع كل الإنتاج الفكري الممكن.

هذا بالإضافة إلى أن الحاسوب لا يفكر من ذات نفسه وليست له نيات ولا رؤى مسبقة، ولو اتسع مخزونه المعرفي وتعدّدت مساطره الحسابية.

هوامش ومراجع

(1) انظر المرجع:

Idris Khalil, Bulletin de la classe des Lettres, Acad. Royale de Belgique, 6è série, tome 18, 7 / 12 / 2007, pages 332 -340

كما أن للأمم الغربية عصراً كلاسيكياً يتأصل في الثقافة اليونانية ويتميّز بالنزوع إلى سلطة العقل وامتلاك الطبيعة وتسخيرها، بدا لي أن الحقبة التاريخية التي أعقبت ظهور الإسلام وامتدّت إلى القرن الثامن الهجري، والتي تطورت فيها علوم كثيرة وفنون القول والنظم الأدبي والشعر، تمثل بحق عصراً ذهبياً في تاريخ العرب والمسلمين، أطلقت عليه اسم "العصر الكلاسيكي العربي". هذه الكلاسيكية العربية تتميّز بصفة خاصة بما يلي:

1) الشغف باللغة العربية وبدراستها،
2) الحضور الإسلامي الشامل والدائم في الفكر وسلوك الإنسان العربي،
3) حب الاستطلاع وغزو المعرفة،
4) الاجتهاد،
5) المثل الأسمى للإنسان في شخص سيدنا محمدﷺ.

(2) انظر المرجع:

Max Müller, Three introductory lectures on the science of Thought, London, 1887

(3) عبد الكريم غلاب، من "اللغة إلى الفكر"، 1993.

(4) J.Hadamard, «Essai sur la psychologie de l'invention», Gauthier - Villars, 1959

(5) أريد أن ألفت الانتباه إلى أمر غريب لاحظته في الأدب العربي ولا أدري هل هو حقيقة أم هو من قبيل المصادفة، ذلك أن العرب وهم أمراء الفصاحة والبلاغة والشعر كما يُقال يظهر على بعض أدبائهم ومفكريهم كما لو كانوا يحترسون من سحر اللغة ومن طغيان جمالها على الفكر.

أ) أول ما يستحضر في هذا المقام، هي قصة "حي ابن يقظان" الفلسفية لابن طفيل. لا يعير الكاتب فيها أي دور للغة على الإطلاق في نشاط الفكر. نتذكر أن الرواية تصور لنا إنساناً -حي ابن يقظان- يعيش منذ نشأته في جزيرة خالية من البشر، تكفلته ضبية كانت قد فقدت وليدها قبل حين، واستطاع، بما حباه الله من ملكات ذاتية، بالمشاهدة والملاحظة وإعمال الفكر، أن يكتشف كل ما يمكن أن يكتشفه، فحصل على المعرفة وهو لا يتكلم أية لغة ولا سمع بها. هذا الموقف الفلسفي لابن طفيل ينتصر لاستقلال الفكر عن اللغة.

ب) في الفصل المتعلق بالبلاغة من "مقدّمة ابن خلدون" نجد المؤرخ المغربي يحذر من سحر الكلام وغدر الألفاظ فيوصي بضبط اللغة وتحرير الفكر من طغيانها لبلوغ الحقيقة.

ج) نجد عند الجاحظ إشارات عن محدودية اللغة وعجزها على الإيفاء بنقل كل ما ينتج الفكر وما يخطر بالبال من خواطر وتصورات وأحاسيس، فكان يلجأ إلى تقزيم الجملة وحذف طرف منها إذا تبيّن له أنه، مهما تفنن في إتمامها فإنها لا تؤدّي إلى المعنى المقصود، يعرف هذا الأسلوب، كما نعلم، ببلاغة الحذف، ومن أسلوب معتاد في الأحاديث باللهجة الدارجة، حيث يُكتفى بجمل متقطعة أو مقزمة.

يقول المتنبي في هذا الصدد :

وفي النفس حاجات وفيك فطانة * سكوتي بيان عندها وخطاب**

البون شاسع بين ضرورة الحذف عند الجاحظ والأبيات المشهورة للكاتب الفرنسي بوالو (Boileau)

Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement. Et les mots pour le dire arrivent aisément

(6) انظر المرجع

what is mind ? No matter. what is matter ? never mind.

(7) المرجع

Gerald Edelman, «Biologie de la conscience» Odile Jacob, 1992.

(8) المرجع السابق.

(9) قشرة الدماغ تحتوي على عشرة ملايير خلية عصبية. عدد نقط تلاقي تلك الخلايا يربو عن مليون مليار نقطة، إذا أردنا تعداد هذه النقط بمعدّل نقطة في الثانية، فيتطلب الأمر أكثر من ثلاثين مليون سنة.

(10) من المعلوم أن الفرضية التي انطلق منها تشومسكي قديمة، جاء بها أول مرة أفلاطون بقوله بوجود عالم مثالي لا يعدو الواقع الماثل للإدراك الحسي والمفاهيم المختلفة إلا صورة تقريبية عن الأصل المعروف عند الفيلسوف بعالم المثل. بعده جزم ديكارت بأن المعرفة الحقيقية للأشياء حاضرة بالضرورة في ذهن الإنسان، ثمّ افترض (Kant) وجود معطيات قبلية عند الإنسان كالزمان والمكان والأعداد الصحيحة والهندسة الإقليدية.

(11) كان تشومسكي يقصد بأطروحتة الإجابة على ظاهرة اعتبرها من قبيل المفارقات الغريبة، ألا وهي أن الطفل يستطيع أن يتحكم في تعقيدات لغوية – إنه يقصد النحو، بلا شك – في حين أنه لا يقدر على فهم أشياء كثيرة في غاية البساطة والوضوح.

(12) تجارب في مجال تعلم اللغة عند الأطفال قام بها باحثون من الولايات المتحدة تبين:

1) وجود فرق بين ما يقول الطفل من جهة وبين مايريد أن يعبر عنه حقيقة،

2) أن الأطفال يفكرون منطقياً ويبرهنون بالمماثلة والقياس، وذلك ابتداء من سن الرابعة تقريباً،

3) أن الطفل يدرك ما يقال من خلال الأحداث والحركات وما يقصد المتكلم قبل أن يفهم ما يقوله هذا الأخير، وبهذه الطريقة يتعلم اللغة.

هناك حكاية واقعية تترجم هذه النتيجة. ذلك أن سائحين يهوديين قدما إلى إسرائيل لأول مرة. بعد يوم ممتع ومتعب من التجوال في تل أبيب، قررا قضاء بعض الوقت في مقهى ليلي. على الخشبة ممثل يسلي

الحاضرين بحكايات هزلية. أثناء تتبع بعضها سقط أحد السائحين على الأرض وهو يضحك ويصرخ بالضحك. التفت إليه صاحبه متعجباً : «كيف تكاد تختنق بالضحك وأنت لا تفهم ولو كلمة عبرية؟» فأجابه وهو على الأرض ممسكاً صدره من كثرة الضحك، بقوله : «إني أثق بهؤلاء الناس» (انظر المرجع 6 أعلاه).

(13) توجد تفاصيل المناظرة في المؤلف :

Théorie du langage, théorie de l'apprentissage : le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky, organisé et recueilli par Massimo Piattelli -Palmarini (Ed. seuil, 1979).

(14) انظر

Geoffrey Sampson, La créativité linguistique : Popper contre Chomsky , in Karl Popper et la Science d'aujourd'hui, P.398.

(15) انظر

Karl Popper, «L'univers irrésolu, plaidoyer pour l'indeterminisme», Ed. Hermann, 1984.

(16) انظر

Jean-Pierre Changeux, Alain Connes, Matière à pensée, Ed. Odile Jacob, 2000.

(17) إدريس خليل، حديث الخميس، مع أطروحة السيدة حورية سيناصر، أكاديمية المملكة المغربية 1983.

العمل الإعلامي
بين الالتزام والانفلات

إدريس العلوي العبدلاوي

القسم الأول

لقد أصبح النشاط الإعلامي جزءاً رئيسا من الحياة اليومية لإنسان اليوم، وشريان الحياة في المجتمع البشري، ولم يعد المرء يستطيع مواءمة الحياة العصرية دون مواكبة ما يدور حوله على الساحتين المحلية والعالمية، حيث غدا يعيش أسيرا لهذه الوسائل لا يستطيع الفكاك منها أو الحياة بدونها، فهي تحاصره من مختلف الجهات وبمختلف اللغات ليلا ونهاراً، وتحاول أن ترسم له طريقا جديداً لحياته، وأسلوبا معاصرا لنشاطه وعلاقاته، فلو لم يسع المرء إلى هذه الوسائل، فإنها سوف تسعى إليه، لتقدم له ما يدور حوله من أحداث، وما أفرزته الأدمغة البشرية من اكتشافات ومعارف، ولا سيما بعد أن فرضت التقنينات المعاصرة وثورة المعلومات نفسها عليه، فأصبح أسيراً لهذه الوسائل، تحاصره في كل زمان، فلا يستطيع الفكاك منها أو الحياة بدونها.

لقد تطور الإعلام في العصر الحاضر تطورا ملحوظا، وشهدت وسائله نقلة نوعية من حيث شكلها وطبيعتها وبرامجها، الأمر الذي أكسبها قدرة فائقة على الاستقطاب والتأثير والتوجيه والتثقيف، حتى أصبحت عاملا من عوامل تحديد الأفكار والرؤى على مستوى الأمم والمجتمعات، واستخدمتها العديد من المؤسسات والحكومات لدعم الأفكار التي تؤمن بها وتعمل على تنفيذها، وغدت بعد ذلك سلاحا قويا يتعدى دور الترويح ونقل الأخبار، ليعمل على تبديل المفاهيم وصناعة الاتجاهات، يحمل بين طياته قيما ومفاهيم تحكم قواعد التلقي وتحقق التأثير المطلوب في كافة المجتمعات والدول، وليس المجتمع الإسلامي ببعيد عنها، كما أصبح لهذه الوسائل دور رئيس في نشر الأحداث الخطيرة، وإشاعة المعلومات الحديثة المتصلة بنهضة الأمة، وخلق الشخصية الجديدة، الأمر الذي ييسر للجماهير أحسن فرص التعليم والمعرفة، ويساعد على نشر المعلومات الحياتية والعلمية لمسافات بعيدة لمجموعات كبيرة من الناس، ويقدم خبرات وتجارب واسعة لا يمكن تحقيقها بأية طريقة أخرى، كما يساعد على تقديم المعلومات والتجارب بصورة فورية، بما يتوافر لديها من إمكانات فنية تساعدها على التعبير الصحيح عن المضمون الفكري الذي تتناوله.

وقد فرضت قضية العلاقة بين الإعلام والأخلاق نفسها على الساحة الثقافية، والعلمية، والفكرية، وهي قضية لم يستطع أساتذة الإعلام وعلماء الدين والأخلاق والقانون حسمها بصورة واضحة، وقد حاول هؤلاء الأساتذة والخبراء وضع ضوابط أخلاقية للعمل الإعلامي وفق الشرائع القانونية والدينية والقرارات الدولية والمبادئ القانونية، ولا سيما أن كثيرا من الممارسات الإعلامية في المجتمع المعاصر أصبحت تعتمد على المنفعة المادية في غياب قيم التقوى والصلاح[1].

إن وظيفة وسائل الإعلام والاتصال الحديثة لم تعد تقتصر على نقل الأحداث والوقائع وتفسيرها من وجهة نظرها، بل أصبح لها دور في صنع هذه الأحداث وصياغة القرارات، وتوجيه الرأي العام وتنميط سلوكه وأفكاره، كما أصبحت القدرة على استقبال المعلومات ونشرها وتداولها من أهم مرتكزات القدرة على السيطرة في سائر الأعمال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتطور الإعلام تطوراً هائلا، حتى أضحى قادراً على الإسهام في بناء الإنسان أو هدمه، وعلى ترسيخ القيم أو تخريبها. كما أنه أصبح قادرا على تعزيز التفاهم والاحترام بين الشعوب، بقدر ما هو قادر كذلك على أن يشوه الآخرين ويضفي التعتيم على قضاياهم. لقد أصبح للتلفزيون تأثيره الواسع، وبعد الانتشار الهائل للقنوات الفضائية وفي عصر السمٰوات المفتوحة، استطاعت وسائل الإعلام أن تشكل لدى غالبية المجتمعات ثقافة (تليفزيونية) خاصة، وتنشئ جيلا (تليفزيونيا) خاصا، فالناس باختلاف طبقاتهم بدأوا ينظرون إلى هذه الوسائل كمشكلة حضارية جديدة ذات آثار سلبية معينة. ويكاد يجمع الرأي على أننا نواجه اليوم حملة إعلامية شرسة لما تقدمه وسائل الإعلام من مواد تحتوي على مشاهد الرعب والعنف والجريمة والعدوان. ولاشك في أن المشاهدة المستمرة لهذه المشاهد تؤدي، على المدى الطويل، إلى تبلد الإحساس بالخطر، وإلى قبول العنف كوسيلة لمواجهة بعض مواقف الصراعات أو ممارسة السلوك العنيف.

إن الشكل الأبرز للعنف هو العنف السلوكي، ذلك أن حياة الإنسان تقوم على إشباعات دائمة ودوافع أولية وثانوية، وعند عدم توفر الإشباعات الكافية لتلك الدوافع، يحدث سوء التكيف للفرد، ويختلف الأفراد في استقامة سلوكهم أو انحرافهم، وقد يتسم السلوك المنحرف عند بعض الأفراد بعدم الانضباط والعنف والقسوة أو اللامبالاة الاجتماعية، والإفراط والتراخي في التنشئة الاجتماعية،

كلاهما يؤدي إلى سلبية في عملية التطبيع الاجتماعي، فالإفراط في التنشئة يؤدي إلى العدوانية وعنف السلوك.

لقد تمكنت وسائل الإعلام من الوصول إلى ملايين الناس في اللحظة الواحدة، وغدت الدنيا كلها في متناول سمعهم وأبصارهم، مما جعل هذه الوسائل تترك آثار بارزة في حياة الناس.

وإذا كنا نعاني من ظاهرة العنف في الشارع، فقد أصبح العنف ظاهرة تتكرر في المنازل وميادين العمل والنشاط، وطال شخصيات تنتمي إلى مؤسسات مرموقة، وأسفرت عن حوادث قتل واغتصاب وسرقات وضرب واعتداءات متكررة، وكشفت عن خطر جديد، وأصبح العنف حولنا في الشارع والمدرسة، فطالب يعتدي على أستاذه، وأب يغتصب ابنته، وزوجة تقتل زوجها ليخلو لها الانفراد بعشيقها، وابن يضرب أمه، ويقتلها ليستولي على الشقة التي تقيم فيها، أو على أموالها، وهكذا أصبح العنف يمثل خطرا شديدا على أمن الجماهير واستقرارهم وأموالهم وحياتهم.

وفي الحقيقة إنه لم يعد أي إنسان بمنأى عن التعرض لمخاطر الحياة، فمن الممكن أن يلحقه العنف في أية لحظة، ودون ترتيب مسبق، فقد يتعرض للسرقة أو القتل أو الضرب في أي وقت، ومن الممكن أن تتعرض المرأة للتحرش الجنسي والاغتصاب، فالعنف موجود بين الآباء والأبناء، وبين الزوج وزوجته، والتلميذ ومعلمه، والسائرين في الشوارع، وفي المدارس والجامعات، وفي ميادين العمل المختلفة.

ويتفق أساتذة وخبراء العلوم الاجتماعية على أن وسائل الإعلام تتحمل جانبا كبيرا من المسؤولية عن العنف المجتمعي الذي يتجسد في حوادث

الانتحار والقتل والضرب، وقد لعبت القنوات الفضائية دورا خطيرا في هذا المضمار، حيث إن اهتمامها بالسلبيات وعرض حالات الإحباط، يدفع الإنسان إلى ارتكاب جرائم العنف دون أن يتعرض لعقاب، مما يؤدي إلى المزيد من العنف، حيث تنتج عنه محاكاة المواطنين لهذه المشاهد، فزادت معدلات ارتكاب الجرائم، كما أن الصحف التي تعرض الأحداث بقدر كبير من المبالغة والإثارة لجذب القارئ تسهم في تفشي الجريمة.

وقد كشفت الدراسات أن أعمال القتل التي تحدث في محيط الأسرة، وصلت نسبتها إلى 16% في هولندا، و 50% في كندا، و20% في الولايات المتحدة، خلال سنة واحدة، كما أن تفاصيل بعض أعمال القتل التي حدثت داخل الأسرة، وصلت إلى درجة من البشاعة يصعب تصورها[2].

إن العمل الإعلامي الذي لا تحكمه منظومة أخلاقية واضحة لن يكتب له النجاح في مجتمع مرتبط بأصوله وثوابته، وقد فشلت كل الأنشطة الإعلامية التي حاولت أن تقفز على هذا الواقع أو تتجاوزه، فهل يتعامل القائمون على أجهزة البحث العلمي مع هذه الحقيقة، ويدرجون ضمن مواثيق الشرف ودساتير العمل بها، ضرورة الإلتزام بالمرجعية العقائدية للأمة في فنون القول والنشر. إن المنظومة الأخلاقية متكاملة ماديا وروحيا، في حين أن القوانين غير كافية لإقرار العدل بين الناس، لأن الجموح البشري يخطئ ويصيب، وقد يمارس الظلم ويتجاوز عن الحقيقة.

إن المعايير التي يقاس على أساسها مدى التزام وسائل الإعلام بعدم الخروج عن الآداب العامة، هي قيم الجماعة وتقاليدها وأنماط سلوكها، ومدى التأثير المتوقع للمحتوى المقدم إلى المواطن العادي، ولا توجد معايير ثابتة لتحديد

هذه الأسس وإنما يترك أمرها للقضاء، مما يحمل رجال الأعمال مسؤولية تحري الصدق والأمانة والسلوك الأخلاقي.

وحتى في المجتمعات الغربية المتحررة، توجد قوانين تستهدف الحد من انتشار الرذيلة والفحشاء، ودخلت الجماعات المدافعة عن حقوق المرأة هذا المجال، بدافع أن عرض المواد الجنسية الفجة يشجع على الجريمة والاغتصاب.

وقد انقسم المجتمع الأمريكي بين مؤيدين لقوانين الفحشاء، ومعارضين لها، وقررت المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة أن الأعمال تكون فاحشة إذا كانت تثير الشهوة، وترك القانون الأمريكي الحكم على ذلك للسلطة التقديرية للقضاء[3].

ويعد العنف من القضايا التي حظيت باهتمام شديد من جانب نقاد السينما والتلفزيون، إذ إن مشاهد العنف قد تتحول إلى جرائم، فما يشاهده المراهق يقوم أحيانا بتنفيذه، وبرامج العنف لا تقتصر على سلوك العنف فقط، وإنما تمتد إلى الكلام والتخطيط لأحداث العنف، وربما يكون وضع الرقابة هو الحل، ولكن مشكلة الرقابة هي إمكانية امتدادها لتشمل جوانب أخرى تمس بحرية التعبير.

ويؤدي انتشار الأعمال الجنسية الفاحشة في وسائل الإعلام إلى انتهاك حرية الآداب العامة في المجتمع، من خلال نشر الفساد والفجور والدعارة.

ولعل واحدة من أكبر المشكلات التي واجهتها المحكمة الدستورية العليا بالولايات المتحدة الأمريكية: الفحش والإباحة في الفن، وتكمن المشكلة في تحديد ما هو فاحش، وما هو غير فاحش.

وفي سنة 1957 ركزت المحكمة على المحتوى وجودته، وقررت المحكمة أن المواد تكون فاحشة إذا كان الهدف المسيطر عليها هو استثارة الشهوة الجنسية، وأضافت المحكمة أن كلمة جنس لا ترادف فحش، ومعنى ذلك أن المواد التي تتعامل مع الأمور الجنسية بطريقة مسؤولة أو عملية ينبغي حمايتها، لكونها تتعامل مع أفكار.

وفي سنة 1966، ثم وضع تعريف للفحشاء يتطلب توافر ثلاثة شروط :

1) أن يستميل العمل غريزة الجنس ويحرض عليها أو يعتمد عليها.

2) إذا كان العمل مستهجنا من المجتمع المحلي أو معايير الجماعة المحلية.

3) أن يكون العمل خاليا من أية قيمة اجتماعية أو علمية أو فنية[4]. لقد أصبحت الجريمة تحتل مساحة واسعة في الصحف ووسائل الإعلام، وصارت تشد إليها الجماهير بعوامل الجذب القوية، ولا سيما بعد أن انتشرت قضايا الرشوة والفساد والقتل والاغتصاب، في المجتمع المعاصر، وفرضت نفسها على الصحافة وأجهزة الإعلام العربية.

إلا أنه لا يجب أن يكون ثمة تعارض بين حق القارئ أو المستمع أو المشاهد في المعرفة، وحق المتهم في أن يظل بريئا حتى تثبت إدانته. وإذا كانت ثمة ضرورة لنشر وقائع التحقيق في قضية ما، فإنه لابد من أن يحاط هذا النشر بضوابط ومعايير حاكمة، لأنه ليس من العدل إذاعة الاتهامات قبل صدور الحكم القضائي الذي قد يؤكدها وقد ينفيها، وتظل الاتهامات تسيئ إلى الشخص وإلى أسرته وأبنائه من بعده دون مبرر.

ومن ثم، فإن رجل الإعلام يجب أن يمتنع عن نشر وإذاعة المعلومات الزائفة أو المحرّفة، ورجال الإعلام مطالبون بالمحافظة على كرامة المهنة، وكرامة الأسر والبيوت، والالتزام بمواثيق الشرف المتفق عليها.

إن الدستور الأخلاقي للإعلام يرفض الحرية التي لا ضوابط لها، والتي تؤدي إلى الفوضى واللامبالاة وقلة الاكتراث، كما لا يجوز لأجهزة الإعلام أن تجتهد في الثوابت العقائدية وتحولها إلى موضوعات للجدل والنقاش، لا سيما أن الشعوب العربية مرتبطة بعقيدتها، وأن الدين مختلط بفكرها، متغلغل في كيانها.

ويحتل الترويج في وسائل الإعلام مساحة كبيرة على خريطة البرامج في الإذاعة والتلفزة، وارتفعت معدلاته بصورة لافتة بعد انتشار الفضائيات وشبكة الأنترنيت، بما يقدمه من عوامل الجذب والإثارة.

ويزداد إقبال المعلنين على نشر وبث إعلاناتهم أثناء عرض البرامج والفقرات الترفيهية سواء تم تقديمها في صورة منوعات أو دراما، وقد تحولت هذه البرامج إلى هدف وغاية في حد ذاتها، لا مجرد فترة للراحة وشحذ الهمم.

لقد أصبح الانفلات الأخلاقي هو الظاهرة التي تهيمن على سلوكيات الشباب وهو ما نراه في غياب المبدعين من أهل العلم والأدب والفن وقادة الفكر، واحتل مكانهم نجوم الغناء والموسيقى والرياضة، مما ينذر بخطر محدق يهدد مستقبل الأمة وكيانها بين الأمم.

وقد حارب الإسلام الغلو والتطرف في النشاط الترويحي، كما حارب الانفلات والانحراف. ومن الثوابت التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية الالتزام

بالوسطية والاعتدال، فلا غلو ولا حرمان من متع الحياة، يقول تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾، (الأعراف، 32)، ويقول عز وجل ﴿وابتغ فيما ءاتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾، (القصص، 77)، وهذا يؤكد أن الدين الإسلامي اعترف بحق البدن في أخذ نصيبه من الراحة والاستجمام، وحتى الروح في أن تنال حظها من الترويح الملتزم.

لقد أصبح الإعلان في وسائل الإعلام يحتل مساحة كبيرة على صفحات الصحف وشاشة التلفزيون وعبر موجات الأثير، كما أصبح يشكل حوالي 75% من دخل هذه الأجهزة، لا سيما في عصر الخوصصة وانتشار القنوات الفضائية والصحف والمجلات التي يصدرها أفراد وجماعات وهيئات لا تحصل على دعم من الحكومات أو المصادر الأخرى، إلا أن هذا لا يعني أن يتحول الإعلان إلى أدوات لبث السموم ونشر الرذيلة، والانحطاط بالغريزة البشرية وانهيار السلوك الإنساني، والتباس الحق بالباطل، والهدى بالضلال، والخير بالشر، وخطورة الإعلان في أن المعلنين أصبحوا -في كثير من دول العالم- يتحكمون في صناع القرار أنفسهم[5].

إن المشكلة تكمن في أن المعلِن يتعامل مع المساحة الزمنية التي اشتراها من التلفزيون أو الإذاعة، ومع المساحة المكانية التي اشتراها من الصحيفة باعتبارها جزءا من ممتلكاته الخاصة يتصرف فيها كيفما يشاء، حتى ولو أدى ذلك إلى تضليل القارئ والمستمع والمشاهد، وتدمير فكره السليم، ودفعه دفعا إلى سلوك غير سوي، وزرع القيم الشاذة والمفاهيم الغريبة على المجتمع، وإحداث البلبلة والفتنة بين أفراده وجماعاته.

لقد كشفت الدراسات العلمية عن التأثير الخطير الذي يتركه الإعلان على عقلية الأطفال والجهلاء وعلى وجدانهم، بفعل غريزة التقليد والمحاكاة التي تؤثر تأثيرا فاعلا على سلوكهم ونفوسهم.

لقد جاء الأنترنيت ليشكل ثورة في عالم الاتصال، وقد حول الأحداث العالمية إلى سوق واحدة في شكل جديد متطور، وأصبح سلاحا ذا حدين، له مزايا، وله آثار سلبية على العقول والنفوس، والجدل والنقاش يدوران حول كمية هذا التأثير ونوعه، وهل هو تأثير إلى الأحسن أو إلى الأسوأ.

إن من المفروض أن يكون إطلاق حرية الرأي في وسائل الإعلام يعني الحقيقة، بمعنى أن الهامش المتاح للحرية في تلك الوسائل يجب أن يؤدي إلى الوصول إلى الحقيقة وعدم التزييف والكذب في نقل الأخبار وتحليلها، لكن التحولات التي عاشها عالم الإعلام والاتصال في العصر الحالي تدعو إلى مراجعة هذه الفرضية، لأن تلك الحرية يبدو أنها مزعومة، ولم تسلم من التضليل والتعتيم والتحايل، بل لقد أصبح التضليل والتزييف أساسا للعديد من المفاهيم والمصطلحات الإعلامية، حيث يتم إعادة ترتيب الأحداث لإخراجها بشكل بعيد عن الحقيقة، من خلال التلاعب بالمونتاج الرقمي للصور التلفزيونية، ومن خلال الصور الافتراضية المعدة بشكل فني ومهني يخيل للمشاهد أنها تمثل الحقيقة والواقع(6).

إن الموازنة بين الحرية الإعلامية والوصول إلى الحقيقة تثبت أنه لا يمكن لوسائل الإعلام أن تقدم الحقائق كما هي وكما يريدها المتلقي، لأن الإعلام المعاصر يسعى لتعزيز الحقيقة بجملة من المؤثرات، تجعل الوصول إليها مستحيلا بفعل تلك المؤثرات.

إن الحقيقة في الإعلام الدولي المعاصر هي ما تريد القوى الكبرى أن يكون حقيقة، وكثير من الشعوب لا تصدق ما يحدث أمام عيونها، إلا إذا أكد الإعلام الغربي أنه قد حدث فعلا، ومن هنا كان انزعاج الغرب من بعض المحطات الفضائية العربية، لأنها تقدم رواية أخرى لما يحدث، لا تتفق مع الرواية الغربية المسيطرة على الإعلام المعاصر.

ومن صيغ التضليل في الإعلام المعاصر مثلا التركيز على مرض (أفلونزا الطيور) ونشر حالة من الاستنفار والرعب من هذا المرض، في الوقت الذي يغض الطرف عن كثير من الأمراض كمرض السرطان مثلا، علما أن المرض الأول لم يقتل أكثر من مائة إنسان، بينما فتك السرطان في عام 2007م وحده بحوالي سبع ملايين من البشر. وتشير الأخبار إلى أن هذه الضجة الإعلامية حول هذا المرض، كانت مفتعلة لصالح شركة (روش) الدوائية الأمريكية، والتي يملك أغلب أسهمها وزير الدفاع الأمريكي السابق دونالد رامسفيلد، التي وقعت عقد احتكار تصنيع الدواء المعالج لهذا المرض حتى عام 2016[7].

ومن أمثلة إسهام الإعلام المعاصر في تكوين الفكر السياسي والدعاية للشخصيات المؤثرة والأفكار الموجهة ما سمعناه قبل سنوات قليلة من قناة تلفزيونية غربية من أن (تشاوشسكو) الرئيس الروماني المعزول، قتل مجموعة من الناس الأبرياء، وكانت هذه الأخبار سببا حينئذ في بدء الانقلاب ضده وضد نظامه وحكومته، وقد تظاهر الناس بعد هذا الخبر بتظاهرات واسعة وعنيفة، فسببت تلك المظاهرات اضطرابات عديدة، فحصل الانفلاب المنشود ضده[8].

ومن الأمثلة كذلك ما حدث في العراق من أخبار تناقلتها وسائل الإعلام من توفر هذا البلد الشقيق على أسلحة فتاكة، أسلحة الدمار الشامل وعلى صنعه

مدفعا طويل المدى سمي بمدفع القيامة، وأن قطع غيار هذا المدفع صنعت بمختلف الدول، وسيتم نقلها إلى العراق عن طريق تركيا،وأن هذه القطع قد تم نقلها بالفعل إلى العراق، وقد جعلوا هذا الخبر سببا شرعيا للتدخل العسكري، وعُلم فيما بعد أن هذا الخبر الذي تناقلته وسائل الإعلام محض افتراء وتضليل، وأن عمليات التفتيش عن الأسلحة النووية الفتاكة المدمرة لم تسفر عن شيء. وفي دجنبر عام 2011 غادر آخر جندي أمريكي الأراضي العراقية مهزوما على أيدي المقاومة العراقية، ولكنه ترك خلفه دولة ممزقة، ومليون أرملة، وأربعة ملايين طفل يتيم، ولم يتحول العراق إلى نموذج في الديمقراطية والازدهار الاقتصادي، بل في الفساد والقتل والطائفية وانعدام شبه كامل للخدمات الأساسية.

هذا الغزو الأمريكي، الذي استهدف العراق تحت عنوان القضاء على الإرهاب، كلف الرئيس جورج بوش الإبن وبلاده أكثر من ألفي مليار دولار وخمسة آلاف قتيل، وثلاثين ألف جريح إلى جانب ما يقرب من مليون شهيد عراقي.

صدام حسين كان ديكتاتورا، لا جدال في ذلك، ولكنه كان يرأس دولة موحدة، ببنى تحتية جيدة، وخدمات عامة ممتازة لمواطنيها، وجيش قوي، والأهم من كل ذلك دولة ذات هيبة في محيطها، بينما العراق الديموقراطي الجديد بلا هوية وطنية جامعة، ولا هيبة ولا وحدة وطنية أو ترابية، وبدأنا نسمع أوصافا تؤكد أن السيد نوري المالكي رئيس الوزراء، طوال السبع سنوات الماضية، كان أكثر ديكتاتورية من صدام، فهل يملك بعض القادة السياسيين العراقيين الشجاعة للاعتراف بالكارثة التي تسببوا فيها عندما وفّروا الغطاء الشرعي العراقي لغزو بلادهم.

وقد صرح الرئيس أوباما في 2013/3/16 في ندوة صحفية أن غزو العراق كان خطأ، وفي استطلاع للرأي أُجري خلال شهر مارس 2013 أكد أن أكثر من 50% من الأمريكيين كانوا ضد هذا الغزو.

إن وكالات الأنباء العالمية الخمس الكبرى (وكالة الأنباء الفرنسية، وكالة رويتر، يونيتد بريس، أسوشيتد برس، وكالة تاس سابقا انترفاكس الروسية حاليا)، هي التي تسيطر على مصادر المعلومات في هذا العالم، كما أن التطور الهائل في مجال تقنيات الاتصال والإعلام أدى إلى عملية الفضاء الإعلامي التي استطاعت من خلال إيصال إعلاناتها التجارية إلى شتى بقاع العالم، من أجل اقتناص المستهلكين وتصريف بضائعها، وإمطار بلدان العالم الثالث، ومنها دول العالم الإسلامي، بالبرامج التي تهدد الخصوصية والهوية الثقافية للدول والشعوب على حد سواء، الأمر الذي أدى إلى إضعاف السيادة الوطنية، وانتشار مظاهر الحياة الغربية، من خلال البرامج الأجنبية التي يطرحها الإعلام العالمي، أو من خلال التقليد الأعمى لهذه البرامج في الإعلام المحلي والإقليمي، وهذا كله يؤكد تبعية الإعلام المعاصر وعدم استقلاليته، وفقدان الأصالة الفكرية والثقافية للأمة.

منذ عقود والعلاقة بين أهل السياسة والإعلام تتأرجح بين العلاقة العاطفية وتلك المثيرة للنفور والاشمئزاز. لقد جعلت السياسة لغاية في نفسها من الإعلام سلطة رابعة، ولكنها تكون أحيانا أول من يواجهها، والإعلامي لا يتوانى في إشهار سيف سلطته على السياسي وهو يعلم أنه لا سلطة له، خصوصا إذا تجاوز الخطوط الحمراء المرسومة، ولو ظاهريا، فلابد للسياسي من إيصال موقفه صوتا أو كتابة، ولابد للإعلامي من القيام بمهامه الإعلامية ومن الأفضل قريبا من

مصدر القرار، السياسي يرى للإعلام بريقا له قوة يريد استعمالها كي يجعل من القلة كثرة، ومن الضعف قوة، ومن السخافة ذكاء، والعكس صحيح، والإعلامي يرى في السياسة كذلك بريقا له قوة يسعى إلى الاستحواذ عليها من أجل تفسيرها وتأويلها، وقد يظن أنه وحده الذي يملك مفاتيح ما استغلق على الناس فهمه، إذا اعتبرنا أن الدور الأساسي للإعلامي هو إيصال المعلومة إلى المواطن دون طمس حقيقة أو افتراء معلومة، وأن الدور الأساسي للسياسي هو التفكير في مصلحة الوطن والبحث عن أنجع الوسائل لتنفيذها، فما الذي يضيرهما في التعامل بينهما على أسس متينة وشريفة، وما الذي يمنعهما من السير قدما دون أن يتهم أحدهما الآخر.

إن المسلمين يواجهون اليوم في مختلف بلدانهم غزوا فكريا وثقافيا، يستهدف عقيدتهم ودينهم، ولم يعد هذا الغزو تقليديا مرتبطا بالكتب والدراسات، ولا عسكريا بصورة مؤامرات استعمارية مكشوفة، وإنما أخذ أساليب جديدة وطرقا متعددة، يقف الإعلام على رأس تلك الأساليب والطرق، عن طريق الخبر الذي تبثه وكالات الأنباء، والتحليلات السياسية والاقتصادية التي تقدمها الصورة والصوت من خلال القنوات الفضائية، ولاشك في أن هذه الرسائل الإعلامية تصل إلى فكر المتلقي وعقله مدعومة بدعاوى العلم والتطور والاكتشافات العلمية الحديثة.

لقد أدى الإعلام بإغرائه ومجونه إلى عزوف الشباب عن المشاركة في قضايا المجتمع، والابتعاد عن الأنشطة العلمية والاجتماعية، مما يعد بداية الانسلاخ الثقافي وفقدان الثقة، وسهولة سقوطه تحت تأثير أي إعلام معاد له ولوطنه وتراثه وحضارته، الأمر الذي يثبت أن الإعلام المعاصر يؤثر تأثيرا سلبيا

في تكوين السلوك العاطفي والغريزي والاجتماعي لدى الشباب، مما يدفعهم نحو الانحراف الخلقي، أو الإقدام على تقمص دور المجرمين ورجال العصابات والعنف.

نحن بحاجة إلى وقفة مع النفس، نتفق على مرجعية أخلاقية تحكم سلوك الناس وتسمو بأخلاقهم، وتلتزم الإخلاص في العمل، والصدق في القول، ولا يجب ترك الحبل على الغارب لكل من يسعى لتدمير الأخلاق بدعوى الحرية والانطلاق، فليس ثمة حرية بلا ضوابط، بل لابد من أن يقابلها مسؤولية أخلاقية بعيدا عن ازدواجية المعيار، وبعيدا عن التفسير الخاطئ للثوابت الشرعية والاجتهادات العلمية مع احترام عقلية الجماهير، وتجنب كل ما يعوق تسمية المجتمع.

إن العمل الإعلامي الذي لا تحكمه منظومة أخلاقية واضحة لن يكتب له النجاح في مجتمع مرتبط بأصوله وثوابته، وقد فشلت كل الأنشطة الإعلامية التي حاولت أن تقفز على هذا الواقع أو تتجاوزه.

فما هي صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الدولي؟

وما هي أسباب التشويه الإعلامي للإسلام والمسلمين؟

وأي مفهوم للإعلام الإسلامي المنشود؟

وما هي مرجعيته ومنطلقاته وفلسفته؟

وما هي الضوابط الأخلاقية للعمل الإعلامي الإسلامي؟

القسم الثاني

لقد أدرك المسلمون ضرورة الاستفادة من الفضاء الخارجي، فأنشأوا أنظمة الأقمار الصناعية، عربسات، ونايلست، وراسكوم وهو قمر إفريقي تستفيد منه الدول العربية الإفريقية وبقية دول إفريقيا التي يمثل سكانها كتلة كبيرة مؤثرة في المجتمع الإسلامي والإفريقي، فقد تجاوز عدد القنوات على هذه الأنظمة حوالي 800 قناة عربية وغير عربية، وهنالك شبكات من الأقمار الصناعية تستخدمها الدول الآسيوية المسلمة مثل باكستان وأندونسيا وماليزيا وإيران وأفغانستان، وهذا يعني أن هنالك صحوة تقنية إعلامية عمت النطاق الإسلامي والشعوب المسلمة، وجعلتهم يتسابقون إلى الاستفادة منها، باقتناء التقنية أو استخدام وسائلها، بل إن بعض الدول الإسلامية، كماليزيا وأندونسيا، تقدمت خطوات محسوسة في توطين هذا النوع من التقنية، وبدأت في تطويرها وإنتاجها وتسويقها على النطاق العالمي[9].

إن المسلمين في معركة إعلامية غير متكافئة، ويتعرضون لتدفق إعلامي غير متوازن مع العالم الأول أو الغرب بمعنى أدق، إن الديموغرافيا تقر بأننا مليار وسبعمائة مليون مسلم، وأن الغرب أو الغريم لا يتجاوز سكانه على أحسن الفروض ثمان مائة مليون نسمة، ومع ذلك فهم يتميزون بالاتحاد والقوة الاقتصادية والتقنية والعسكرية والسيطرة على وسائل البث والاتصال، باستحواذهم على أكثر من 90% من الطيف الكهرومغناطيسي، فضلا عن أننا نتيح لهم عبر عرض ما يصلنا من الأخبار والبرامج، فرصة التأثير المباشر على شعوبنا من خلال الأخبار المشبوهة، والمعلومات المضللة غير الدقيقة حول الأحداث السياسية ومجريات الأحداث في العالم بأسره، وهذا ما يفتح الباب للتأثير الثقافي على

شعوبنا، وبخاصة على الأجيال الشابة التي يغريها الجديد، دون أن يتأملوا فيما يحمل هذا الجديد من أضرار وانتهاك للقيم المناضلة التي ورثناها، وظللنا نتمتع بها عبر القرون منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم(10).

إن الحاجة ماسة للتقدم بخطوات عملية وإيجابية لمواجهة تلك الموجات المتتالية عبر وسائل الإعلام العربية، التي جعلت من الإسلام والمسلمين هدفها الأول، والعدو البديل للعدو الذي سقط وانهار. وهكذا تتحول الأمور وتتغير المصالح، لابد من بناء نظام إعلامي إسلامي جديد يقوم على الصدق والشفافية والحقيقة والدقة والتوازن، ويعتمد على منشآت ومؤسسات إسلامية تضمن له الاستقلال والحرية والاستمرار والاعتماد على النفس والتعاون مع الغير من منطلق النِّدِية والحرص على سلامة هذا الكون، إن العالم الإسلامي يملك من الإمكانيات البشرية والمادية والعالمية ما يجعله في موقف أفضل مما هو عليه الآن، وخاصة في مجال التقنية الإعلامية، إذ إنه يشكل جزءاً مهما في القطاع الإذاعي العالمي، وهو مطالب لأجل ذلك من بذل الجهود للاحتفاظ بتراثه الإذاعي وجعله متاحا لكل من يريد، ولن يتم ذلك إلا بالتركيز على زيادة المضمون المرئي والمسموع والمقروء من حيث الكم والنوع.

إن المفهوم الإعلامي لدى الغرب الذي ينكر جميع القيم الدينية والأخلاقية ويعتبرها عناصر رجعية متخلفة لا تحتاج إليها المجتمعات البشرية، هو الذي يمثل الخطر البارز الذي يهدد العالم الإسلامي والقيم الدينية للمسلمين في الإعلام المرئي.

لقد أصبحت المنطقة العربية والإسلامية تعيش بقصد وبدون قصد في ظل مفاهيم الثقافة الغربية، نتيجة لساعات البث المتواصلة على مدار الساعة، والتي

لم تجد مقاومة منظمة من الشخصية العربية الإسلامية، ولم تتوفر لها برامج بديلة تتفق مع ثقافة الأمة، وتقدم صياغة إعلامية نابعة من عقيدتها وفكرها المنضبط بقواعد الشرع ومقاصده العامة، فكانت مقلدة أكثر من كونها مبدعة أو مجددة، ففي وسط هذا الخضم الإعلامي من القنوات الفضائية والبرامج الإذاعية والمقالات والطروحات الصحفية غابت أصالة الأمة إعلاميا، وابتعدت برامجها عن زرع القيم الشرعية والخلقية في نفوس أبنائها، والتي تُعد أبرز أهداف الإعلام الإسلامي، متأثرة في ذلك بقناعة عزل الدين عن المجتمع وإبعاده عن أمور الحياة ومتطلباتها اليومية.

إن الإعلام يمثل اليوم في أكثر صفحاته ومجالاته صورة واضحة لمعالم الحضارة الغربية التي تقود ثورة هائلة في عالم الاتصال والترويج، الأمر الذي جعل الإعلام في كثير من الدول العربية والإسلامية إعلاما تابعا يعتمد في برامجه وشكله ومضمونه على الوافد من الأفكار، ابتداء من استيراد الآلات والتقنيات، ومرورا بطرق الإخراج والتنفيذ، وانتهاء باستيراد أنواع البرامج والمواد الإعلامية المعلبة والمعدة سلفا، حيث بلغت ما تستورده أجهزة الإعلام في العالم الإسلامي من المواد الغربية والمعلومات أكثر من 90% من مجموع ما تبثه من برامج وأخبار، وسيطرت وكالات الأنباء العالمية الكبرى، وكلها غير إسلامية، على أكثر من 80% من البث الإعلامي العالمي، يضاف إلى ذلك السيطرة التجارية على السوق الدولية للمعلومات والاتصال في العالم، بواسطة مؤسسات وتجمعات غربية تعتمد النهج الرأسمالي الأمريكي[11].

إن الدعوة الإسلامية بعقيدتها وشريعتها تمثل ثقافة الأمة ومنهجيتها الفكرية، فقد كان لزاما عليها أن تعتمد البرامج الإعلامية المتنوعة، لتكون تلك البرامج

قوة داعمة للمسيرة الحضارية الإسلامية أمام أشكال الغزو الفكري والثقافي القادم من طرق شتى، ومنها طريق الإعلام بكافة مجالاته المقروءة والمسموعة والمرئية، الأمر الذي يتطلب من الأمة أن تعتمد صيغا وأساليب وبرامج جادة لتأصيل الإعلام مفهوما وأصولا وخصائص، حتى يصبح عنصرا فاعلا في مسيرة الدعوة الإسلامية المعاصرة، وعاملا من عوامل بناء الحضارة الإسلامية الناهضة، متناسبا مع معطيات العصر ومستجداته التقنية والفنية.

يمتاز الدين الإسلامي بأنه دين إعلامي بطبيعته الدعوية والتوجيهية، فهو يقوم على الإفصاح والبيان والتبليغ، فقد وصف الله تعالى نبيه بأنه مبلغ ونذير وداع، قال تعالى : ﴿يا أيها النبي إن أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا﴾[12].

وابتدأ النبي رسالته بالإعلام والتبليغ، تنفيذا لأمر الله تعالى بالجهر والدعوة: ﴿فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين﴾[13].

وعلى هذا الأساس اعتبر القرآن الكريم كتمان المعلومة وتغييبها تقصيرا شرعيا ومخالفة دعوية، قال تعالى : ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّنّه للناس في الكتاب، أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون، إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم﴾[14].

ويرتبط الإعلام الإسلامي بعقيدة التوحيد التي تمثل فطرة البشر وطبيعته التي تستقيم بها حياته، إذ إنها تعطي للإنسان معنى الحرية الكاملة التي تزيل عنه قيود الدنيا، فلا يخضع إلا لله، ولا يأتمر إلا بأمره، وبذلك تتحقق حرية التعبير والفكر والسلوك التي يعتمد عليها الإعلام المستقل المتوازن.

إن فلسفة الإعلام الإسلامي لا يمكن أن تتم إلا ضمن أطر سلوكية وأخلاقية، من خلال محاسبة النفس وإحياء الضمير، والوازع الديني في الإنسان، ومن خلال المحاسبة والمساءلة التي فرضها الإسلام وأصلح بها وفُتنت، فيلعب بها الهوى ويوردها موارد الهلاك، ولذلك أقام فيها الإسلام رقابة الوازع الديني والخلقي الذي يحاسب الإنسان ويسدده، وأقام أيضا رقابة القانون، بحيث يكون الإنسان مسؤولا عما أوكل إليه أمام القانون والنظام العام.

وإذا كانت الحرية هي قاعدة الإعلام الإسلامي، فإن المسؤولية هي قمته، فلابد من تحقيق الموازنة بينهما، حتى لا تنطلق الحرية دون ضوابط، فالحرية يجب أن تتحلى بالمسؤولية الشرعية والاجتماعية، فلا يجوز من خلالها التطاول على قواعد الإسلام وثوابته الشرعية، أو إلحاق الضرر بالآخرين، فهي خاضعة للقاعدة الفقهية المستقاة من حديث رسول الله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»(15).

والمرجعية الشرعية في تحري الصدق والدقة والتثبت في نقل الأخبار تؤكدها جملة من الآيات والأحاديث، منها قوله تعالى: ﴿ولا تقْفُ ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾(16).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث»(17).

يجب على كل مسلم ألا يكون سببا في ظلم العباد وإثارة الفتن، وعليه أن يلتزم بالتوجيهات القرآنية والنبوية، فيتثبت من كلامه، ويتثبت من سماعه، فلا ينقل عن أحد ما لم يقله أو يقصده، ويجب على الإعلامي المسلم أن يكون أكثر تشبتا

ودقة ومصداقية لأنه مؤتمن على نقل الأخبار، يتحمل مسؤولية شرعية وأخلاقية واجتماعية تجاه الآخرين في هذا النقل :

ينبغي على الإعلام الإسلامي أن يعتمد برامج واقعية متزنة، بحيث يدخل إلى القلوب بأساليب مشوقة جذابة، ومضامين مقنعة مؤثرة، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، من خلال اعتماد أفضل المواد في المضمون والمحتوى، وأنجح الأساليب في القول والأداء، وأحسن الصيغ في العرض والتقديم، ليكون بذلك إعلاما منضبطا راقيا في مواجهة الإعلام المعاصر الذي فقد الانضباط بالمحتوى والالتزام بالأخلاق، وتحرر من الفضائل والآداب، وبذلك يحقق الإعلام الإسلامي رسالته المتمثلة في المصداقية في النقل، والوسطية في الطرح، والمرونة في التقديم، ولن يتحقق ذلك إلا بإنشاء مؤسسات وشركات للإنتاج والتوزيع الإعلامي في مختلف ألوان الإعلام، من طباعة وصحافة وتلفزة وتسجيلات صوتية، وبرامج ترفيهية وترويحية، الأمر الذي يستوجب تأهيل وتدريب طاقات وكفاءات بشرية، وتوفير تكاليف مادية كبيرة، وتوفير الجو السياسي والاجتماعي الملائم، كل ذلك من أجل النهوض بإعلام إسلامي مستقل، لا يكون تابعا لثقافة خارجية، ولا متأثرا بنمط حياة غربية أو شرقية.

لقد سبقت الإشارة إلى أن الإعلام أضحى قادرا على الإسهام في بناء الإنسان أو هدمه، وعلى ترسيخ القيم أو تخريبها، كما أنه أصبح قادرا على تشويه الآخرين وإضفاء التعتيم على قضاياهم. ومنذ أحداث الحادي عشر من شتنبر 2011، لم يعرف الحديث عن واقع صورة الإسلام والمسلمين في الغرب من الاهتمام والبحث والمدارسة ما يعرفه الآن، حيث إن المتتبع لتداعيات تلك الأحداث لا يملك إلا أن يستغرب من فضاعة الصورة التي تكونت في الإعلام الغربي عن الإسلام

والمسلمين، حيث وجد في الصورة المصطنعة عن الإسلام مادة خصبة لنسج صور نمطية موغلة في الازدراء و الاستخفاف بتعاليم الإسلام، ومبادئه من جهة، وعادات وتقاليد المسلمين من جهة أخرى.

لقد أضحى الحديث عن الإسلام وجبة دسمة في مختلف وسائل الإعلام الغربي، التي برعت في إلصاق تهمة العنف والإرهاب به وبأتباعه، مما فاقم من حدة الاهتمام والمتابعة لكل ما يرتبط بالعالم الإسلامي، فأمسى منبع الخوف والريبة بالنسبة للغربيين.

ولاشك أن الإعلام الغربي قد استطاع أن يجعل الشأن الإسلامي ضمن اهتمامات الإنسان الغربي، الذي أصبح في الآونة الأخيرة ينظر إلى المسلم في الديار الغربية نظرة حذر وارتياب وخوف، ولذلك باتت الصور الكاريكاتورية العنصرية، واللقطات الإعلامية السلبية أكثر الصور انتشارا وذيوعا، وأمست الآلة الإعلامية الغربية لا تجد غضاضة في نهج مختلف السبل لعرض الإسلام وتحليله، وتصويره بشكل يجعله معروفا حسب طريقتها للقراء والمشاهدين الغربيين، فتكونت من جراءِ ذلك صور مشوهة عن ديننا، تمس كل مجالاته وتعاليمه ومبادئه، فتكرست في أذهان الغربيين وأمست شيئا مألوفا، فأصبحنا نقرأ ونسمع أوصافا فظيعة، وتهما ملفقة، وأراجيف مختلفة توجه ضد الإسلام والمسلمين، وتعمل على تشويه الصورة وتزييف الحقائق، من خلال الكتابات الاستشراقية، ومواد الموسوعات، ودوائر المعارف، وكتب المناهج الدراسية الغربية، فضلا عن وسائل الإعلام بمختلف مكوناتها المكتوبة والمرئية والمسموعة، وقد تمكنت جهات غربية متعددة إعلامية منها على وجه الخصوص من إيجاد صور مشوهة عن الإسلام والمسلمين، تجرد الإسلام من كامل خصائصه السمحة، وملامح حضارته الإنسانية المنفتحة وذلك

ضمن تصورات جديدة محددة وثابتة، تعبر عن صور ذهنية نمطية عن الإسلام والمسلمين، يسهل ترسيخها في العقل الغربي[18].

وتجدر الإشارة إلى أن وسائل الإعلام الغربية لا تتردد في أن تضفي على صورة الإسلام التي أفرزها هؤلاء نوعا آخر من التضليل والتمويه، وبذلك تتم تغطية الإسلام في الصحافة الغربية على أساس ما يكونه الاستشراق الإعلامي من صور موغلة في التشويه والتضليل تعمل على تكريس نزعة التخويف من الإسلام.

وتعد شبكة الأنترنيت أخطر الوسائل الإعلامية التي ساعدت على تمرير صورة مشوهة عن الإسلام والمسلمين، ويرجع تفوقها على غيرها في ذلك، إلى كونها تتمتع بقدرة فائقة على الانتشار وقوة الجذب والتأثير، مما يجعل الناس في مختلف بقاع العالم في وقت واحد تقريبا يطلعون على الصورة المسيئة الملفقة والمفبركة، فيتأثرون بها، وترسخ في عقولهم، وبذلك تصبح الصورة المشوهة عن الإسلام صورة جماهيرية دولية تعبر الحدود بلا رقيب، كما أصبحت الأفلام في العصر الحاضر من أبرز وسائل الإعلام الغربية التي تعمل على ترسيخ صور ذهنية سلبية عن الإسلام والمسلمين بشكل متخلف غير حضاري.

إن من أكبر أسباب الجهل وسوء الفهم لدى الغربيين بالإسلام، أن كثيرا من الحقائق والتعاليم والقيم الإسلامية غير معروفة، وبخاصة تلك المرتبطة بوسطية الإسلام وسماحته ودعوته الخالدة إلى الحوار والتعايش ونبذ العنف والتطرف، وربما لو عرفها عموم الغربيين لكان لها أكبر الدور في تحسين صورة الإسلام وإزالة سوء الفهم، وهكذا فإن الإعلام الغربي يصر على الربط بين الأصولية الإسلامية وحركة التدين بصفة عامة، مع الإصرار على التركيز على بعض السلبيات كالغلو والتشدد والعنف من جانب هذه الجماعات عند الربط بينها وبين الإسلام والمسلمين.

ويؤكد الباحث الفرنسي فرانسوا بوركا François Burgat في كتاب "L'islam au Maghreb" 1988)، صفحة 120) على أن الإعلام الغربي يبرز وجها سيئا للإسلام من خلال تصرفات بعض المسلمين المتطرفة، ولا يبرز الوجه الإيجابي، كما أنه يركز على العناصر والحركات غير المنضبطة، والتي لا تعبر إطلاقا عن مجمل الظاهرة الإسلامية، فعمليات خطف الرهائن والتفجير وأعمال العنف الناشئة عن سوء الفهم لحقيقة الإسلام ومبادئه وتعاليمه وقيمه، كلها تدفع الإعلام إلى استغلالها والتركيز عليها وبالتالي الربط بينها وبين الإسلام[(19)].

وعلى الرغم من اعتراف كثير من وسائل الإعلام الغربية أن الحكم على الإسلام كان من خلال تصرفات طائشة وسلوك عنيف لبعض المنتسبين إلى الإسلام، فإن واقع صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي يظهر تمادي الوسائل الإعلامية الغربية في تبني أسلوب الخلط المتعمد، علما بأن الجميع يقر بأن ظاهرة التطرف والغلو تمس جميع الديانات والحضارات وليس الإسلام فحسب.

إن الإسلام من منظور أجهزة الإعلام العربية يبدو دينا يتسم بالانغلاق والجمود، ويثير الخوف والرعب، ومن هنا تكمن ضرورة تقزيمه وتحجيم دوره، وذلك عن طريق جعله مادة استهلاكية في وسائل الإعلام من أجل التأثير بشكل سلبي على تشكيل الرأي العام الغربي وحتى الدولي في رؤيته للإسلام، ولعل هذا ما اتضح بجلاء بعد أحداث (11 شتنبر 2001) حيث أضحى الإسلام مادة دسمة في مختلف وسائل الإعلام التي برعت في إلصاق تهم وافتراءات به وبأتباعه، مما فاقم من حدة الاهتمام والمتابعة لكل ما يرتبط بالعالم الإسلامي الذي أضحى مصدره الخوف والريبة بالنسبة للغربيين.

لقد أصبحت هناك مزاوجة عفوية تقرن الإسلام بالإرهاب، وتصف المسلمين بالإرهابيين، ويعتبر إلصاق تهمة الإرهاب بالعرب والمسلمين أبرز سلاح يوظفه الغرب في مواجهة العالم الغربي والإسلامي، لإذكاء روح الخوف والتوجس منه وإقصائه من الساحة وتقليص درجة التعاطف ومستوى التعامل معه.

كما يرتكز الإعلام الغربي على موضوع الجهاد، يراد منه الإشارة إلى أن الإسلام دين يحث على الحرب وقتل الآخر، وغالب وسائل الإعلام الغربية تجعل لفظة الجهاد مرادفة للحرب المقدسة (la guerre sainte)، والحق أن الجهاد في الإسلام شرع من أجل الحق ودفع الظلم وإقرار العدل والإسلام والأمن، وبذلك يختلف عن الإرهاب في كل شيء، فالجهاد مشروع والعدوان ممنوع، والجهاد بمعنى القتال لا يكون إلا عند الضرورة، ولا يكون إلا ضد الكفار الذين لا تربطهم بالمسلمين معاهدات ولا يعيشون بين المسلمين بعلاقات الذمة.

لم يترك لنا الإعلام الغربي إلا مجالا محدودا في الترددات والمدارات، بالإضافة إلى أنهم يتمتعون بالقدرة على الإنتاج للغناء والبرامج، وتصديرهما إلينا باعتبارنا سوقا يضمن لهم الربح الوفير، فضلا عن إتاحتنا لهم عبر عرض ما يصلنا من الأخبار والبرامج، فرصة التأثير المباشر على شعوبنا من خلال الأخبار المشوهة، والمعلومات المضللة غير الدقيقة حول الأحداث السياسية ومجريات الأحداث في العالم، وهذا ما يفتح الباب للتأثير الثقافي على شعوبنا، وبخاصة الأجيال الشابة التي يغريها الجديد -أي جديد- دون أن يتأملوا فيما يحمل هذا الجديد من أضرار وانتهاك للقيم الفاضلة التي ورثناها، وظللنا نتمتع بها عبر القرون منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم.

إن مؤسسات الاتصال الحديثة تستطيع الاضطلاع بأدق المهام والأدوار لتحقيق خطة الرد على حملات التشويه الإعلامي للإسلام، نظرا لما تتمتع به من ميزة التنوع والتعدد وسعة الانتشار، والقدرة على الوصول إلى الجماهير في أي وقت وفي أي وضع وفي أي مكان.

لذا ينبغي استثمار المعطيات الإعلامية العصرية استثمارا جيدا، من أجل توفير أسباب النجاح والانتشار والتأثير، ولن يتأتى هذا بصورة عملية مجدية، إلا عن طريق الإعلام الإسلامي الهادف، الذي إن صح أداؤه وحسن استغلاله، فإنه قادر على أن يصحح صورة الإسلام والمسلمين، وأن يعمل على توفير تدفق إعلامي إسلامي نحو المجتمعات الأخرى، والرد على حملات التشويه الإعلامي الغربي للإسلام وحضارته من خلال تصحيح المفاهيم والمعلومات الخاطئة الرائجة عن الإسلام، والعمل على تحسين معالم صورته، والتعريف بالإسلام وحضارته للغربيين الذين يجهلون كل شيء عن الإسلام وتعاليمه، كما أن من شأن كل ذلك أن يعمل على تفعيل أسس الحوار الحضاري مع الغربيين، ومع وسائل الإعلام على وجه الخصوص، وذلك كله من أجل توضيح وبيان حقائق الإسلام الناصعة وتعاليمه السمحة، وتبديد الأفكار المغلوطة والأحكام المسبقة التي لا تزال تسود وتنتشر في مختلف الأوساط الغربية.

إن 97% من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية تتحدث عن الأخلاق والمعاملات، و 3% فقط تتحدث عن الفقه والعبادات، مما يؤكد أن الإسلام حريص على أن يرسم للمسلمين حياتهم وسلوكياتهم وعلاقاتهم مع الآخرين، لأنه دين لا ينفصل عن الدنيا، ويركز على إرساء قيم الرحمة والإحسان والمحبة والصدق.

نحن بحاجة إلى وقفة مع النفس، نتفق على مرجعية أخلاقية تحكم سلوك الناس وتسمو بأخلاقهم، وتلتزم الإخلاص في العمل، والصدق في القول، ولا يجب ترك الحبل على الغارب لكل من يسعى لتدمير الأخلاق بدعوى الحرية والانطلاق، فليس ثمة حرية بلا ضوابط، بل لابد من أن تقابلها مسؤولية أخلاقية بعيدا عن ازدواجية المعايير، وبعيدا عن الفسير الخاطئ للثوابت الشرعية والاجتهادات غير العلمية مع احترام عقلية الجماهير، وتجنب كل ما يعوق تنمية المجتمع.

إن العمل الإعلامي الذي لا تحكمه منظومة أخلاقية واضحة لم يكتب له النجاح في مجتمع مرتبط بأصوله وثوابته، وقد فشلت كل الأنشطة الإعلامية التي حاولت أن تقفز على هذا الواقع أو تتجاوزه.

إن المسلمين يواجهون اليوم في مختلف بلدانهم غزوا فكريا وثقافيا، يستهدف عقيدتهم ودينهم، ولم يعد هذا الغزو تقليديا مرتبطا بالكتب والدراسات ولا عسكريا بصورة مؤامرات استعمارية مكشوفة، وإنما أخذ أساليب جديدة.

الهوامش والمراجع

(1) محيي الدين عبد الحليم، «ظاهرة العنف والانحلال الأخلاقي في الإعلام المعاصر»، من أعمال مؤتمر مكة المكرمة الحادي عشر نونبر 2010، «التحديات الإعلامية في عصر العولمة» رابطة العالم الإسلامي.

(2) رابطة العالم الإسلامي، أعمال المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار 2008.

«التحديات الإعلامية في عصر العولمة»، أعمال المؤتمر الحادي عشر مكة المكرمة نونبر 2010، محيي الدين عبد الحليم.

(3) منير حجاب، «نظريات الإعلام الإسلامي»، الهيأة المصرية العامة للكتاب 1983.

أعمال المؤتمر الحادي عشر لمكة المكرمة 2010، محيي الدين عبد الحليم، ظاهرة العنف والانحلال الأخلاقي في الإعلام المعاصر.

(4) محمد موسى البر، "الإعلام الإسلامي"، (دراسة في المفاهيم والأصول والخصائص)، مجلة جامعة القرآن الكريم، العدد العاشر.

"ظاهرة العنف والإنحلال الأخلاقي في الإعلام المعاصر"، محيي الدين عبد الحليم، من أعمال المؤتمر الحادي عشر لمكة المكرمة 2010، رابطة العالم الإسلامي.

(5) ابراهيم امام، "أصول الإعلام الإسلامي"، دار الفكر العربي، القاهرة 1958، مصطفى أحمد كناكر، "مشاهد العنف في التلفزيون".

(6) نصر الدين العياضي "وسائل الاتصال الجماهيري والثقافة - القاعدة والاستثناء"، الشارقة 2001، ص 168، منير عوض، "الإعلام والحقيقة"، ص 209.

(7) سري عبد الفتاح، "الإعلام الحديث والتضليل"، موقع إسلام ويب على الأنترنيت www.islamweb.net.

أكذوبة انفلونزا الطيور، منتديات بلقيس على الأنترنيت www.pyemen.com.

(8) محمد عاكف آيدين، "وسائل الإعلام في العالم الإسلامي"، استانبول.

(9) تركي الدخيل، "حيادية وسائل الإعلام"، 2001.

الإيسيسكو، ندوة وسائل الاتصال الحديثة وأثرها على المجتمعات الإسلامية، الرباط 1996.

(10) عزوزي حسن، "الغرب وسياسة التخويف من الإسلام"، دار النجاح الجديدة 2002.

(11) محمود كرم سليمان، "التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام"، دار الوفاء، المنصورة، أحمد عبد العزيز أبوسمك، "التربية الترويحية في الإسلام"، دار النفائس للطباعة والنشر، عمان 2000.

(12) سورة الأحزاب، الأيتان (45 - 46).

(13) سورة الحجر، الآية (94).

(14) سورة البقرة، الآيتان (159 - 160).

(15) "السنن الكبرى" للبيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي)، تحقيق محمد عبد القادر عطان، مكتبة دار النشر.

(16) سورة الإسراء، الآية (36).

(17) "صحيح مسلم"، ج 4، ص 1958.

(18) حسن عزوزي، "صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الدولي"، أعمال مؤتمر مكة المكرمة الحادي عشر، نونبر 2010، التحديات الإعلامية في عصر العولمة، رابطة العالم الإسلامي.

(19) François Burgat "L'islam au Maghreb" 1988, page 120.

"صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الدولي"، حسن عزوزي، أعمال المؤتمر الحادي عشر لمكة المكرمة، نونبر 2010، "التحديات الإعلامية في عصر العولمة"، "رابطة العالم الإسلامي، دور الإعلام في معالجة ظاهرة الخوف من الإسلام"، أبحاث ندوة علمية، حلب نونبر 2006.

الاستشراق
والتراث العربي الإسلامي

محمد فاروق النبهان

الاستشراق ظاهرة ثقافية معرفية تغذيها دوافع اكتشاف ذلك المجهول الغامض والمحاط بالرموز التي لا تقرأ أحرفها بسهولة، والشرق هو ذلك المجهول في أعماق النفس الأوروبية، وهو ليس مجرد كيان جغرافي -ولو كان كذلك لاندفعت النفس بتلقائية وعفوية لاكتشافه-، وليس مجرد غابة مكتظة بمعارف وعلوم وثقافات، ولو كان كذلك لأقبلت النفس عليها ضاحكة مستبشرة واستلقت فوق ترابها مطمئنة مستقرة.

لم يكن الأمر كذلك في نظر الاستشراق، والشرق في نظر الباحثين الغربيين كون جديد وقارة غاضبة عابسة متحدية، وضفة منتصبة بكبرياء التاريخ، شامخة باعتزاز وثقة، تقاوم ولا تستسلم، ولا تقبل إلا أن تكون وليدة تراثها الذي يحمل ملامحها، ولن ينس ذلك الطفل الوليد في أحضان الثقافة الأوروبية ملامح الخوف والحقد من ذلك الآخر الذي وصل إلى أبواب الغرب مقتحماً القلاع والحصون.

أراد الغرب بعد الحروب الصليبية أن يكتشف العالم الإسلامي، وأن يدرس تراثه الحضاري والعلمي ومواطن قوته ومكونات شخصيته وفكره.

تعريف الاستشراق:

الاستشراق مدرسة فكرية ذات خصائص ودوافع وغايات...

فكلمة الاستشراق كلمة اصطلاحية وتطلق على من اتجه إلى دراسة اللغات الشرقية وآدابها وعلومها وتراث الشرق كله لمعرفة تطور التراث الإنساني.

وهناك لفظة الاستغراب، وتطلق على من تأثر من الباحثين بالغرب في فكره وسلوكه.

والاستشراق اليوم مدرسة وعلم وسياسة واقتصاد.

قال الدكتور إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق"[1]: «لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، وأن الاستشراق يخضع على درجة واضحة وجلية للثقافة الغربية المسيطرة المحيطة به».

دوافع الاستشراق

الغاية من الاستشراق هي الرغبة في معرفة الآخر لاستكشاف فلسفة الثقافات الشرقية وبخاصة الثقافة الإسلامية.

وهناك مؤثران[2]:

الأول: العامل الديني، والثاني: العامل السياسي، وهو الأهم لمعرفة كل شيء عن العالم الإسلامي: التراث والأفكار والعقائد والطوائف والقوميات والتناقضات.

وقد بدأ التواصل الثقافي بين العالم الإسلامي والغرب عن طريق الأندلس في وقت مبكر، ومنذ القرن السابع عشر زاد اهتمام الغرب المسيحي بالتراث الإسلامي. وتطورت فكرة الاستشراق من رغبة فردية إلى تكوين مدارس متخصصة في البحث والتحقيق.

أسهمت الكنيسة في تشجيع الدراسات الاستشراقية منذ وقت مبكر وأنشأت كراسي علمية في جامعة اكسفورد عام 1616 وجامعة كامبردج، واهتم المتحف البريطاني بالمخطوطات والوثائق العربية...

أبرز المستشرقين

يمكننا تصنيف المستشرقين بحسب انتمائهم أو بحسب مواقفهم من حيث النزاهة والموضوعية والتعصب.

وتعتبر المدرسة الفرنسية من أبرز المدارس الاستشراقية وأغناها فكراً وأخصبها انتاجاً، وسبب ذلك هو العلاقة الوثيقة التي كانت تربط فرنسا بالعالم العربي والإسلامي، وبخاصة في شمال إفريقيا.

ومن أبرز المستشرقين الفرنسيين[3]: شارل بيلا وجاك بيرك وبلاشير وماسينيون وبروفنسال.

1. واشتهر ماسينيون المتوفى عام 1962 بدراساته وبحوثه وصلاته بعلماء الأزهر، وارتدى الزي الأزهري، ودرّس الفلسفة في الجامعة المصرية، وتولى رئاسة تحرير مجلة العالم الإسلامي، وزار معظم العواصم العربية واهتم بدراسة

التصوف الإسلامي، وكان حجة فيما يكتب عن التصوف، وكان موضوعياً ونزيهاً وتميّز بجودة الفهم وعمق الاستنباط، وترك ما لا يقل عن 650 أثراً علمياً، وأعدّ بحثاً مهماً عن آلام الحلاج الصوفي(4).

وبدأت الحركة الاستشراقية الأوروبية كحركة واحدة ذات أهداف تتمثل في الرغبة في معرفة علوم الشرق، وبخاصة العالم الإسلامي، إلا أنها فيما بعد، تأثرت بساحات نفوذها وحضورها، كما تأثرت بخصائص الشعوب التي تنتمي إليها، فالمدرسة الإنجليزية اهتمت بالشرق الأوسط ومنطقة الخليج والعراق والهند، وتميزت هذه المدرسة بالحق والدقة والعقلانية وعدم الانفعال في المواقف، بخلاف المدرسة الفرنسية فقد اهتمت بمناطق نفوذها، وكانت أكثر انفعالاً وعناداً في الدفاع عن مصالحها وأكثر عنصرية بسبب طبيعة الشعور بالتميز والاستعلاء.

أما المدرسة الألمانية فقد ظهرت متأخرة عن المدرسة الفرنسية، إلا أنها كانت عميقة وجادة في دراساتها، وأسهمت في إغناء البحث العلمي، وأنشأت الجامعات الألمانية مراكز ومعاهد للدراسات الشرقية والعربية ومتاحف للفن الإسلامي، وأنشأ الألماني (فلايشر Fleischer) الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية والإسلامية، ثم أنشأ المستشرق (هايتمان) الجمعية الألمانية للدراسات الإسلامية، وأصدر مجلة "عالم الإسلام" للتعريف بالتراث العربي والإسلامي.

أما المستشرقون الإسبان فهؤلاء لا يخفون إعجابهم بتراثهم العربي والإسلامي في الأندلس، وحرصهم على إحياء هذا التراث والدفاع عنه لأنه جزء من تاريخهم.

2. المستشرق الإنجليزي (هاملتون جيب) المتوفى عام 1971 اهتم بالاتجاهات الحديثة في الإسلام، والفكر الديني والنظرية الإسلامية عند ابن خلدون ونظرية الخلافة عند الماوردي في "الأحكام السلطانية". وتبرز في كتاباته روح التعصب ومحاولة انتقاص أثر الإسلام في بناء حضارته، والتركيز على أثر الترجمة عند اليونان في نهضة العرب العلمية.

3. المستشرق الإنجليزي (آرثر جون أوبري) المتوفى عام 1945 اهتم بالدراسات واللغات الشرقية، وعاش فترة في القاهرة، وترجم القرآن، ونشر كتاب "المواقف والمخاطبات" للنفري في التصوف، وكان أستاذاً للدراسات العربية في قسم الدراسات الشرقية في كمبردج.

4. المستشرق (رينول نيكلسون) المتوفى عام 1945، اهتم بالتصوف الإسلامي، وكتب عن ابن الفارض وابن عربي ونشر ديوان جلال الدين الرومي، وديوان "ترجمان الأشواق" لابن عربي.

5. المستشرق الألماني (كارل بروكلمان) المتوفى عام 1956، اشتهر بفضل كتابه الشهير "تاريخ الأدب العربي" الذي ترجم فيه أعلام العرب من المؤلفين وكتبهم، وعرف بكل كتاب مخطوط ومكان وجوده في المكتبات العالمية ومراكز المخطوطات، وشارك في إعداد "دائرة المعارف الإسلامية".

6. المستشرق الألماني (جوزيف شاخت) المتوفى عام 1969، وكان أستاذاً للدراسات الشرقية في الجامعة الألمانية، واهتم بدراسة الفقه الإسلامي، ونشر عدة كتب في الفقه وتاريخ الفقه الإسلامي منها كتاب "الحيل والمخارج" للخصاف

وكتاب "الحيل" للقزويني، واهتم بدراسة الرسالة للشافعي، وكان عالماً وأميناً ودقيقاً فيما يكتب، وكتاباته تدل على عمق في الفهم ودقة في الاستنتاج.

7. المستشرق المجري جولد تسيهر المتوفى عام 1921 في بودابيست وينتمي إلى أسرة يهودية معروفة، درس الاستشراق على يد المستشرق فليشر، ورحل إلى القاهرة، ودرس الإسلام على يد علماء الأزهر، وتعمق في دراسة العلوم الإسلامية، وكان يعتمد المنهج الاستدلالي المستمد من النصوص والروايات، ويقارن فيما بينها وبين أوجه التلاقي والتباعد بينها، واستطاع أن يتوصل إلى وضع دراسة علمية ذات طبيعة شمولية وتحليلية ممتدة من النصوص التي كان يجيد المقارنة فيما بينها، ويعتبر كتابه "العقيدة و الشريعة في الإسلام" من أبرز كتبه المنشورة، وقد ترجمه الدكتور محمد يوسف موسى واثنين من زملائه إلى العربية.

أثر الاستشراق في الفكر العربي الإسلامي

كان عالمنا العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر يعاني من ركود فكري وثقافي استمر لمدة قرون، وكان يتطلع بخجل إلى نهضة ثقافية يقودها مصلحون ومجددون من العلماء، في المناهج والمفاهيم والقيم السائدة، للتغلب على مظاهر التخلف.

وقد أسهمت مناهج البحث عند المستشرقين في تشجيع البحث العلمي وإحياء الاهتمام بالتراث والمخطوطات، والتعريف بأمهات الكتب التراثية وتشجيع المناهج النقدية في البحث العلمي...

وتكونت مدارس إصلاحية ذات اتجاهات مختلفة:

المدرسة الأولى: متأثرة بالغرب، معجبة بحضارته، داعية للاقتباس بلا حدود من الفكر الغربي، مستسلمة لما يردده المستشرقون من أفكار، ومتأثرة بآرائهم، إلا أن هذه المدرسة قد تراجعت وخفت صوتها بعد أن تصدت لها المدارس الإسلامية الرافضة والمدارس الإصلاحية المعتدلة.

المدرسة الثانية: وهي المدرسة الإسلامية الرافضة لكل دعوة للإصلاح والمشككة في جهود المستشرقين ونواياهم، وقد تصدت هذه المدرسة لآراء المستشرقين، وفضحت أساليب بعضهم في تزوير الحقيقة العلمية، واختيار النصوص الشاذة وغير الموثقة للتوصل إلى التشكيك في الثوابت الإسلامية، وإضعاف الثقة بالتراث الإسلامي وإبراز أثر الأديان والثقافات السابقة في مجال العلوم الإسلامية. وأكد هؤلاء العلماء وجود علاقة مباشرة بين أفكار المستشرقين وسياسات دولهم في هذه المنطقة.

ومن أبرز من تصدى للمستشرقين الشيخ محمد عبده ومحمد حسنين هيكل ورشيد رضا ومصطفى عبد الرازق ومالك بن نبي ومصطفى السباعي ومحمد البهي ومحمود شاكر. وكان هؤلاء يعتبرون أن الاستشراق هو حركة استكشافية ذات أهداف تبشيرية، لتمكين الغرب من السيطرة على العالم الإسلامي.

أثر المستشرقين في مجال البحث العلمي

أسهم المستشرقون في تشجيع البحث العلمي، وتحقيق النصوص وربط الصلة بين مناهج الغرب والشرق في مجال البحث، وتعريف الغرب بتراث الشرق وعلومه، وخدمة التراث العربي والإسلامي، وأهم المجالات التي أسهم الاستشراق في خدمتها :

أولاً : في مجال تحقيق المخطوطات:

تصدى المستشرقون لخدمة المخطوطات بجرأة وشجاعة، وأوجدوا منهجية علمية للتحقيق تعتمد على البحث عن النسخة الأصلية في المكتبات المختصة، واعتمادها وتحقيق النص وخدمته والتعريف بالنسخ الموجودة في متاحف الكتب، وحسن قراءة النص المخطوط، ومن أبرز من كتب في هذا الفن الدكتور أحمد زكي الذي وضع كتاباً عن منهج المستشرقين في التحقيق العلمي، ثم كتب الأستاذ عبد السلام هارون كتاباً عن تحقيق النصوص ونشرها، وكتب الدكتور صلاح الدين المنجد كتاباً عن قواعد التحقيق.

ثانياً : الاهتمام بالتأليف المعجمي والموضوعي:

اهتم المستشرقون بإعداد المعاجم والموسوعات، في العلوم الإسلامية وتاريخ الأدب العربي.

ومن أهم المعاجم "معجم الحديث النبوي" الذي وضعه المستشرق الهولندي فنسنك وفقاً لألفاظ الحديث من الكتب الستة مع تعريف بالأعلام والأماكن، ولما توفي تابع زملاؤه شارل بيلا وشاخت جهوده، وتم إكمال هذا المعجم في سبعة أجزاء، وهناك كتاب بروكلمان عن تاريخ الأدب العربي مع بيان لكل المؤلفين وكتبهم وأماكن وجودها في المكتبات العالمية.

ثالثاً : إعداد دائرة المعارف الإسلامية

وهي من أهم أعمال المستشرقين، وكتب كل مستشرق ما يخصه من بحوثها، وجاءت معبرة عن فكر الاستشراق وقناعاته في أحكامه، واعتماده على الروايات الشاذة، ويؤخذ على هذه الموسوعة ما يؤخذ على المستشرقين من التعصب لآرائهم، ومحاولة التشكيك في الثوابت المرتبطة بالتراث الإسلامي،

وأشاد عدد كبير من رموز الثقافة العربية بهذا العمل الموسوعي المتميز وبأهمية جهود المستشرقين، وكتبوا الكثير من المقالات العلمية في التعريف بهذه الموسوعة، وكتب بعضهم في بيان بعض الانزلاقات والملاحظات، وظهرت دراسات نقدية وتقويمية حول هذه الموسوعة.

ومن الإنصاف أن نشيد بجهد المستشرقين في تطوير مناهج البحث العلمي وتحديثها، وكان مجتمعنا بحاجة إلى هذه الجهود، للخروج من دائرة الركود التي سيطرت على مناهجنا التقليدية، وما يؤخذ على المستشرقين من ملاحظات لا يقلل من أهمية دورهم في تحديث المناهج وخدمة تراثنا العربي والإسلامي.

المستشرقون والدراسات الإسلامية

ينظر المستشرقون إلى الإسلام نظرة اجتماعية وليست دينية، ويخضع لما تخضع له الظاهرة البشرية من تفسير لها وتحليل لأسبابها ونقد لمظاهرها، وهم يختلفون في مدى تعصبهم ما بين متعصب يرفض النظرة الإسلامية وما بين معتدل، ويقفون موقفاً مناقضاً للنظرة الإسلامية في مفهوم الوحي والنبوة والقرآن، ويتفقون جميعاً على الإشادة بشخصية محمد كشخصية مبدعة استطاعت أن تشق طريقاً صعباً، وأن تحقق نجاحاً متميزاً، وأن تنهض بالمجتمع، وأن تقدم مشروعاً متكاملاً للإصلاح الاجتماعي.

موقف المستشرقين من العلوم الإسلامية

ويمكننا تلخيص موقف المستشرقين من الإسلام بما يلي :

– الموقف من القرآن : حاول عدد من المستشرقين التشكيك في النص القرآني وهذا ما ذهب إليه بلاشير من احتمال إدخال زيادات في القرآن، إلا

أن (جولدزيهر) اعترف بأنه لم يخدم أي نص ديني كما خدم القرآن، وهو من أقوى النصوص دقة وصحة وثبوتاً، وظهرت دراسات كثيرة عن القرآن وتاريخه. وترجم إلى اللغات المختلفة.

– الموقف من السنة النبوية: وقف المستشرقون موقفا سلبيا من رواية الحديث والأسانيد واتهموا الرواة بالوضع. ومن أبرز الكتب التي تعرضت لهذا الموضوع هو كتاب "أصول الشريعة المحمدية" للمستشرق (جولدزيهر)، وشكك في مصادر الشريعة، واعتبر أن المدارس الفقهية الأولى كانت بعيدة عن القرآن، وكانت تعتمد على آراء الفقهاء والقضاة الذين كانوا يستأنسون بالموروث والمنقول عن الرسول والصحابة، وأن الفقه الإسلامي هو جهد بشري قام به العلماء والقضاة في القرن الثاني. وشكك في رواية الحديث وفي الأسانيد. وأكد شاخت كلامه بأن مدرسة العراق كانت بعيدة عن الرواية، لقلة الرواة في العراق ولوجود نوازل جديدة كانت تحتاج إلى رأي اجتهادي يحقق مصالح الناس[5]...

وناقشت هذه الفكرة في كتابي "المدخل للتشريع الإسلامي" وأكدت أن مدرسة الفقه في العراق كانت تعتمد على الأقيسة، وإلحاق الفروع بالأصول وفقا لقاعدة القياس والاستحسان ولم تكن تخالف النصوص الثابتة[6].

الموقف من السيرة النبوية

حظيت السيرة النبوية باهتمام المستشرقين، وكتبوا الكثير من المؤلفات عن حياة (محمد)، ومعظم ما كتبوه كان يعبر عن العداء والتعصب والإساءة وتشويه صورة الرسول، والتشكيك في كل ما جاء في كتب السيرة، وخاصة ما

يتعلق بالوحي والنبوة والمعجزات، وركزوا على القضايا التي وقع الاختلاف فيها بين المؤرخين مثل رواية الفرانيق التي رواها ابن سعد في "طبقاته" والطبري في "تاريخه"، وردّها ابن كثير[7].

وحاول المستشرق مونتجُمري وات في كتابه : "محمد في مكة" أن يكون موضوعيا وملتزما بالمنهج العلمي، وأكد أن تصحيح الأغلاط الواردة في السنة يتطلب أولا أن نجد الدليل القاطع على ضدها، وإذا لم نجد دليلا على نقض الرواية فيجب علينا أن نتمسك بصدقها إلى أن يثبت العكس بدليل قاطع، وهذا غير ممكن من الناحية العلمية[8].

وقد اعترف المستشرق دورمنغيم بعدم نزاهة معظم المستشرقين في دراسة السيرة، ووضوح مواقفهم التي تدل على التعصب المذموم والريبة والتشكيك، ولذلك جاءت دراساتهم مليئة بالتناقضات والأغلاط.

ويعتبر كتاب "حياة محمد" للمستشرق الفرنسي دورمنغيم من أشهر الكتب ومن أهمها، وهو مصدر مهم للباحثين[9].

الموقف من الفلسفة الإسلامية

درس المستشرقون الفلسفة الإسلامية لتحقيق هدفين: الأول : هو معرفة مدى تأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية. والثاني: هو فهم الفلسفة اليونانية عن طريق الفلاسفة المسلمين، ومؤلفاتهم.

والمستشرقون يرون أن الفلسفة الإسلامية تظل قاصرة ومحدودة نظرا لأن القرآن يمنع التفكير الحر، ولذلك انتشرت مدرسة أهل السنة، وهي مدرسة محافظة يغلب عليها التقليد.

وقد تصدى عدد من العلماء لآراء المستشرقين ومن أبرزهم الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، وقد بيّن في كتابه أصالة الفلسفة الإسلامية وعمقها وتميّزها وردّ على آراء المستشرقين وبيّن بطلانها. وكتب الدكتور محمد عابد الجابري كتابا عن النظرة الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، وناقش آراء بعض المستشرقين وقال: إن هدف الدراسة الاشتشراقية هو تعزيز المركزية الأوروبية وتكريسها من خلال فهم الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، وفهم طبيعة التناقضات في الفلسفة الغربية(10).

موقف المستشرقين من الفقه الإسلامي

حظي الفقه الإسلامي باهتمام المستشرقين، وذهب المستشرق كاروزي إلى أن الشريعة الإسلامية قد تأثرت بالقانون الروماني، وأن اللغة السريانية كانت أداة هذا التواصل، لوجود تشابه بين الشريعتين. إلا أن معظم المستشرقين قد ردّوا هذه الشبهة، لأنها مخالفة لكل الثوابت التاريخية، وأن منطلقات الفقه الإسلامي مختلفة كليا عن منطلقات القانون الروماني من حيث الشكلية في العقود والطبيعة الدينية.

وقد ناقشت هذه الفكرة في كتابي "المدخل للتشريع الإسلامي"، وذكرت أوجه الخلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، وبخاصة أن مدرسة الرأي الفقهية نشأت في العراق وليست في بلاد الشام في مواجهة مدرسة الحديث في المدينة(11).

ومن الملاحظ أن المستشرقين بالرغم من تفوقهم في مجال البحث والمنهج، فإنهم وقعوا في أخطاء جسيمة وغير مبررة، وذلك لوجود حكم مسبق

لديهم على الثقافة الإسلامية بأنها تفتقد الأصالة والعمق، وإذا اكتشفوا فيها عمقا وتميزا قالوا بتأثرها بغيرها من الثقافات السابقة الرومانية واليونانية.

ومعظم المؤتمرات التي تعقد الآن في أوروبا عن القانون المقارن تعترف بأصالة الفقه الإسلامي وعمقه وتميزه عن الشرائع الوضعية وخصوصياته الإنسانية.

ومن أبرز المستشرقين الذين اهتموا بالمدارس الفقهية المستشرق الألماني (شاخت) الذي كتب عن تاريخ الفقه ونشأته والمدارس الفقهية، والمسشترق المجري (جولدزيهر) في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام".

دراسة تحليلية لكتاب "العقيدة والشريعة في الإسلام" للمستشرق جولدزيهر

يعتبر جولدزيهر المتوفى عام 1920 في بودابست من أبرز المستشرقين الذين اشتهروا بالدقة والاعتماد على النصوص والأدلة والقرائن، وهو دقيق في استدلالاته وحججه، ولد في بودابست لأسرة يهودية ودرس الاستشراق على يد المستشرق فليشر، وتابع دراسته في الأزهر والتقى علماء الأزهر، وأصبح رئيسا لقسم الدراسات الشرقية في جامعة بودابست.

وتميز في بحوثه بأمرين :

الأول: قدرته على الاستدلال والإحاطة بالنصوص والتوفيق بينها،

الثاني: قدرته على المقارنات بين المذاهب والآراء المختلفة للتوصل إلى رأي واضح

ويؤخذ عليه أمران :

الأول: جهله بخصوصيات الفكر الإسلامي، وعدم التسليم بالنظرة الإسلامية، وهذا منهج جميع المستشرقين.

الثاني: حكمه المسبق على الإسلام، وأنه لا يعدو أن يكون مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية استقاها (محمد) من المسيحية واليهودية وايقظت لديه عاطفة دينية شديدة التأثير في نفسه وفي مجتمعه، وقادته إلى تصور عالم جديد تحكمه القيم الأخلاقية والعدالة الاجتماعية.

وهناك أمران أسهما في نجاح الدعوة إلى الإسلام. الأول: القوة الداخلية التي كانت مؤثرة في المجتمع، والثاني : القوة الروحية الإيمانية التي ألهبت مشاعر المؤمنين بهذه الدعوة[12].

يرى جولدزيهر أنه من الضروري أن نبحث عن التيارات والتأثيرات الخارجية والداخلية التي عمقت المشاعر الروحية في الدعوة الإسلامية. ويبدي جولدزيهر إعجابه بقدرة الإسلام على امتصاص كل الأفكار والثقافات السابقة وتمثّلها في مجال الحكم والدولة والتصوف والفقه[13] والفلسفة، وأشاد بشخصية (محمد) واعتبره من أعظم المصلحين الذين أثّروا في مجتمعهم، وكان مثالا للأخلاقية والإيمان العميق. وقد استخدم جولدزيهر المنهج العلمي والنصوص للاستدلال بها على أرائه التي لا تختلف عما ذهب إليه غيره من المسشترقين، وهو إبراز الآثار والتيارات المسيحية واليهودية في الإسلام.

ومن الملاحظ أن كل المستشرقين يحرصون على إنكار النبوة والوحي، ويقيمون كل الأدلة التي يبررون بها آراءهم وأفكارهم، ووضعوا أنفسهم في موقف الخصم المعادي لفكرة النبوة، وهذا هو الحكم المسبق الذي يبعدهم عن الحياد والموضوعية والنزاهة.

إننا نريد الاستشراق الذي يبحث عن الشرق من رؤية شرقية كما هي في حقيقتها، ولا نريد الاستشراق كما هو في رؤية الغرب للشرق... ونريد الإسلام كما هو في حقيقته وليس كما يراه الغرب.

موقف المفكرين العرب من الاستشراق

لا خلاف بين المفكرين العرب في أهمية جهد المستشرقين وأثرهم الإيجابي في تطوير المناهج العلمية وفي استكشاف كنوز ثمينة من المخطوطات، وفي إيجاد موسوعات علمية في معظم العلوم العربية والإسلامية وفي تشجيع مجالات البحث العلمي وإنشاء أقلام متخصصة في اللغات والمعارف والعلوم الإسلامية.

ومن الطبيعي أن تنشأ مدرستان:

المدرسة الأولى: مدرسة الثقافة الأصيلة التي تعتبر نفسها مؤتمنة على أصالة فكرنا الإسلامي المعاصر والدفاع عن حصونه التقليدية في المؤسسات العلمية، إلا أن هذه المدرسة وجدت نفسها أمام خيار صعب وهو أن تطور نفسها وأساليبها ومناهجها لكي تواجه التحديات المفروضة عليها، وإذا لم تطور نفسها فإن من المؤكد أن موكب التاريخ لن يتوقف بانتظار المتأخرين والمتزمتين، واضطرت هذه المدرسة لأن تأخذ بالجديد من المناهج والأفكار.

المدرسة الثانية : مدرسة الحداثة والتجديد، وخصوصية هذه المدرسة أنها تنظر للتراث نظرة ناقدة وتنظر للمدرسة التقليدية نظرة استخفاف وإدانة، وتتعامل باستعلاء مع رموز المدرسة التقليدية. ثم وقع التقارب بين المدرستين، فمدرسة التراث أخذت بمناهج الحداثة متأثرة بجهد المستشرقين، ومدرسة الحداثة أخذت بمنهج البحث العلمي، وأسهمت في تطويره، وتمسكت بثوابتها الوطنية واعتزازها بالتراث والتمسك بخصوصياته، وأصبح تلاميذ المستشرقين هم أقدر على نقد آراء المستشرقين من غيرهم.

ومن أبرز المفكرين الذين تصدوا لآراء المستشرقين بالنقد والتصحيح الشيخ محمد عبده ورشيد رضا صاحب "المنار" ومحمد حسنين هيكل في

كتابه "حياة محمد" ومصطفى عبد الرازق في كتابه عن "الفلسفة الإسلامية" والدكتور مصطفى السباعي في كتابه مكانة "السنة في التشريع" ومحمد البهي في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي"، ومحمود شاكر في كتابه: "أباطيل وأسمار" والدكتور عبد الحليم محمود في كتابه "الإسلام والغرب". ووصف الدكتور بنسالم حميش في كتابه: "الاستشراق في أفق انسداده"[(14)]، بقوله: هذه المدرسة تعتبر الاستشراق امتدادا للحروب الصليبية، وأنه حركة استكشافية تبشيرية، غايتها تقويض الهوية الإسلامية والتشكيك في التراث، وخصوم هذه المدرسة يرون أن المدرسة الرافضة خلطت بين القضايا المعرفية والقضايا العقدية، وتعاملت مع جهود المستشرقين بانفعال وتشنج وإدانة مسبقة.

وأما مدرسة الحداثة فقد حاولت التعامل مع فكر المستشرقين بموضوعية، ووجهت النقد لأفكار المستشرقين دون التشكيك في نواياهم، واتفقت معهم في كثير من مواقفهم وتحليلاتهم. ومن أبرز رواد هذه المدرسة النقدية:

1. الدكتور ادوارد سعيد في كتابه "الاستشراق"[(15)]، وقال فيه: «لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنجبته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم الذي كان من نتاج الغرب»، وأكد أن الاستشراق فيما يكتبه عن الشرق كان عنصريا وعرقيا في تمركزه.

2. الدكتور محمد اركون في كتابه "نقد العقل الإسلامي"، وهو يلتقي مع أفكار المستشرقين في مناهجهم وفي كثير من استنتاجاتهم، إلا أنه لا يقف موقف العداء من التراث، وأفكاره في نقد مناهج المسلمين تحقق هدفا من أهداف الاستشراق وهو إسقاط المناهج التقليدية وإضعاف الثقة بها، ومن المؤكد أن المناهج التقليدية

تحتاج إلى تجديد، إلا أنها لا يمكن أن تكون مناهجها خارج المنظومة الإسلامية بكل مكوناتها وخصائصها العقدية والتاريخية والروحية، وأي حركة تجديدية لا تراعي الخصوصيات الإسلامية سوف تؤدي إلى ضياع وتناقض.

ومعظم الباحثين عن الاستشراق، من مختلف المدارس التقليدية والنقدية يقفون موقف الريبة والحذر من أهداف الاستشراق، وتجد فيه روح العداء للشرق والانتقاص من مكانة الشعوب الشرقية في ثقافتها والتعامل معها بروح الاستعلاء، وفي الوقت ذاته فإن من واجب هذه الشعوب أن ترفع شعار التجديد والنقد الذاتي وألا تسمح للماضي أن يكون وصيا على الحاضر، ولا قداسة لجيل على آخر فيما يتعلق بقضاياه، وكل جيل مؤتمن على عصره، وهو مخاطب بالنصوص كما خوطبت الأجيال السابقة، وله حق التعبير والتأويل والتجديد والإضافة. ومقاومة الاستشراق لا تعني رفض أفكاره، وإنما يجب أن يكون التصدي بالمنهج العلمي والحوار الموضوعي، والاستفادة من الملاحظات المفيدة في مجال البحث والتحليل وإصلاح واقعنا الثقافي والفكري. والبيوت المحصنة من داخلها لا تخشى العواصف، والجبال الراسية ليست مثل كثبان الرمال، وأمة واثقة بنفسها ومؤتمنة على تراثها وغيورة عليه لا تخشى من خطورة شبهات يثيرها بعض المستشرقين المتعصبين.

وأمة في منعطف، مطالبة بأن تستفيد من كل الملاحظات، وأن تطور فكرها إلى الأفضل، وأن تشجع البحث العلمي، وأن تثق بالعلم والعقل، وأن تخرج من دائرة الجمود والتقليد، وأن تفتح النوافذ المغلقة لكي تطل منها على عالمها المعاصر وقضايا الإنسان في الحرية والحقوق الإنسانية.

الهوامش

(1) "الاستشراق"، ص75.
(2) انظر "الاستشراق" للدكتور النبهان، ص15.
(3) انظر "المستشرقون"، ص264.
(4) انظر "موسوعة المستشرقين" عبد الرحمٰن بدوي، ص163.
(5) انظر "المستشرق شاخت والسنة النبوية" للدكتور مصطفى الأعظمي، ص1، ص69 من كتاب "مناهج المستشرقين".
(6) "المدخل للتشريع الإسلامي" للدكتور محمد فاروق النبهان بحث نشأة االمدارس الفقهية.
(7) انظر كتاب "الاستشراق" للدكتور محمد فاروق النبهان، ص52 مطبوعات الإيسيسكو.
(8) انظر "المستشرقون والسنة النبوية" للدكتور عماد الدين خليل، ص28 نقلا عن كتاب "مناهج المستشرقين" (الجزء الأول).
(9) انظر "مناهج المستشرقين"، ص159.
(10) انظر "مناهج المستشرقين"، محمد عفيفي بحث الدكتور الجابري، ص331.
(11) انظر "المدخل للتشريع الإسلامي"، ص24 – 29.
(12) انظر كتاب "العقيدة والشريعة في الإسلام"، لجولدزيهر، ص62.
(13) انظر نفس المصدر.
(14) انظر "الاستشراق في أفق انسداده"، ص93.
(15) انظر "الاستشراق" للدكتور إدوارد سعيد، ص216، ترجمة كمال أبو ديب.

إسهامات ابن خلدون
في الفكر التربوي الإنساني

الحسين وگاگ

قال الشاعر العربي:

ليس بإنسان ولا عاقل من لا يعي التاريخ في صدره

ومن درى أخبار من قبله أضاف أعمارا إلى عمره[1]

أبى الله إلا أن يقدر لي هذه المساهمة المتواضعة في تخليد مرور ستة قرون على وفاة النابغة الكبير، والعلامة النحرير عبد الرحمن بن خلدون الذي نور الفكر العالمي عامة وحرك الميدان التربوي خاصة بآرائه القيمة، والتي مازلنا نصئصئ حول تطبيق مدلولاتها المفيدة والإصلاحية لحد الآن.

إن أية عملية للإصلاح والتغيير واستشراف المستقبل، لابد وأن تبدأ من استنطاق التاريخ ومدارسته، لأن الوعي التاريخي من أهم الموارد الثقافية

والمعرفية لثقافة الحاضر، ورؤية المستقبل، وأن القطيعة التاريخية تجعل التعامل مع الحياة نوعا من العبث وعدم التأصل.

والتاريخ هو صناعة البشر، أصحاب القدرات والأدوات والمسؤوليات، لذلك استحق أن يكون مصدرا للعبرة والتجربة للإنسان في كل مكان وزمان، بل إن فهم أية أمة وتغيير واقعها رهين باستيعاب تاريخها الطويل، وطبيعة استجابتها للظروف المختلفة، الأمر الذي يمكن من اكتشاف عوامل التحريك فيها، لذلك اهتدى رجالات الاستعمار إلى التركيز على دراسة التاريخ والعلوم الاجتماعية ليكون مدخلهم الصحيح الذي لا يحظى إلى ما يريدون.

إن التعامل مع الفعل التاريخي يحقق الوقاية الحضارية من السقوط وكل ما يلحق الأمة من إصابات، لأن اكتشاف الخطأ لا يقل أهمية عن إدراك الصواب، لذلك فإن كل المؤسسات التربوية والثقافية والإعلامية في أي مجتمع من المجتمعات مدعوة إلى إدراك أهمية التاريخ وموقعه من التشكيل الثقافي للأمة، وكيفية إحياء هذا الواجب في أزمنة الاختراق الثقافي وطمس حقائق التاريخ والتشكيك في دوره وفاعليته، والسعي نحو تعميق القطيعة بينه وبين أهله وأجياله حتى يتحقق الضياع الحضاري والتسكع الثقافي والقابلية للاستعمار والاستلحاق.

إن التاريخ في الحقيقة هو تاريخ الجهود الإنسانية في مجالات العلوم والفلسفة والتاريخ والفنون والعمران، وعليها نهضت الحضارة الإسلامية شامخة، وتأسست على العلوم سواء الدينية كالقرآن الكريم والحديث والتفسير والفقه والعلوم الإنسانية مثل اللغة والتاريخ والتربية وعلم الكلام، أو العلوم الرياضية والتجريبية والكيمياء والفلك والطب والصيدلة وغير ذلك.

وكلها أصّلت لعلم تربوي إسلامي متميز أنشأ النظرية الإسلامية في التربية، وهي تمتاز بمقوماتها وبكل ما أبدعه علماء الإسلام من أفكار ونظريات وممارسات ومناهج وطرق.

إن الدعوة إلى جعل المفكر عبد الرحمن بن خلدون أفقا للتفكير تندرج في هذا الإطار، إطار المساهمة في التأسيس العلمي الفلسفي لتلك الأفكار والنظريات الإسلامية في الشأن التربوي.

حياة ابن خلدون 732هـ - 808هـ

لقد أودع رحمه الله حياته في كتابه القيم "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، الذي حققه الأستاذ المرحوم محمد بن تاويت زمن أستاذيته بأنقرة بكلية الإلهيات سنة 1958، ويقع الكتاب في أزيد من مأتي صفحة.

وابن خلدون بتأريخه لنفسه، حقق سبقا أدبيا وتاريخيا وعلميا في مجال السيرة الذاتية وفن البوح والاعترافات، فجاءت ترجمته لنفسه متميزة عند الإمام الغزالي وعند ابن حزم، إذ كانت مستفيضة غطت جميع مراحل حياته حتى بضعة أشهر قبل وفاته، فيها الأحداث والوقائع والوثائق والرسائل والخطب والتقارير الرسمية والخطابات المتبادلة بين السلاطين والملوك وما ألقاه من كلمات وخطب في افتتاحيات الدروس، وفيها تصوير لأحوال المجتمعات التي زارها وعايشها وما اكتنفها من فساد.

ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل وائل بن حجر رضي الله عنه، ويذكر ابن عبد البر في كتاب "الاستيعاب" أن وائلا وفد على النبيﷺ فبسط له رداءه وأجلسه عليه وقال له : «اللهم بارك في وائل ابن حجر وولده إلى يوم القيامة[2]».

إن ابن خلدون شخصية غير متوقعة بالنسبة لعصره، ذلك العصر الذي بلغ فيه تفكك العالم الإسلامي مبلغه، بين دويلات طائفية بالأندلس، وانفراط الحيز المغاربي إلى دويلات : دولة بني مرين في المغرب، ودولة بني زيان الزناتية (عبد الواد) في الجزائر، ودولة بني حفص بتونس.

وكان المناخ السياسي بها جميعها مضطربا، سادته الفتن بين أبناء البيت الواحد في الدولة الواحدة، فكانت كل واحدة عدوة للأخرى، حليفة للتي بعدها، وأضر ذلك كثيرا بالاستقرار السياسي وبالوضع الاجتماعي والفكري والعلمي.

وظل ابن خلدون يجوب مصر وتونس والمغرب والجزائر والأندلس بحثا عن بطانة من البطانات ومنصبا من المناصب.

واستقر في فاس سنة 749هـ، بعدما جرف الطاعون تونس والجزائر والأندلس، كما نزح إليها كذلك كل عمال ومفكري هذه الدول، فأصبحت فاس موئل العلم والفكر أيام بني مرين (أبي عنان)، وفي فاس عاود الدرس والقراءة على ثلة من العلماء والأدباء والمفكرين النازحين إليها، وكان يختلف إلى خزاناتها العامرة، فارتقت معارفه، واتسع اطلاعه، وجمع بين متابعة العلم والضرب في غمار السياسة، وفي ذلك يقول : «وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة على أهل المغرب وأهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة وحصلت من الإفادة منهم على البغية»[3].

غير أنه استهوته السياسة ومناصبها، فتلوث بدسائسها ومؤامراتها وقويت عنده نزعة ذميمة لا يحاول إخفاءها، هي نزعة انتهاز الفرص بأية وسيلة، وهكذا ترتبط في حياة ابن خلدون أربع قضايا ارتباطا عضويا، هي : الترحال، والدسائس،

والسجن، والطموح (المناصب)، فكانت حياته تتداولها المعاناة القاسية في كل المحطات.

وفي سنة 784هـ قصد مصر واستقر بها مدة أربع وعشرين سنة حتى وفاته سنة 808 هـ وتولى بها أعلى منصب قضائي، وكان قاضي قضاة المالكية، والقاهرة يومئذ قبلة علماء الإسلام قاطبة، فسلقه كثير من الناس بألسنة حداد، وكثرت في حقه الوشايات حسبما أحس به حين قال: «وانطلقت الألسنة، وارتفع الصخب، ودسوا لأولياء السلطان وعظماء الخاصة... يستثيرون حفائظهم علي»[4].

الأصول الإسلامية لثقافة ابن خلدون

إن ابن خلدون مدين لنفسه الكريمة الطموحة في كل ما خلفه من آثار وتجارب، فقد استمد بعض المواد التي بنى عليها تكوينه وتجربته وآثاره من تجربته الذاتية، ومن بعض المصادر التاريخية المتصلة بالإسلام ومن الحقائق والقواعد التي توصل إليها عمليا كل الفقهاء والفلاسفة واللغويين قبله.

فابن خلدون لم يكن ابن عصره المتخلف والممزق، بل إنه نبتة الفكر الإسلامي، وتلميذ العقول الإسلامية الكبيرة، في عصور الإسلام الزاهرة كلها، وهكذا كانت الروح الإسلامية واضحة في نظرياته، جلية في ثقافته، وكان يرى أن الخلل الأعظم الذي يتطرق إلى الدولة (العمران) يعود إلى عوامل عديدة، أخطرها انتحال الرذائل والمذمومات.

تأليفه:

قامت شهرته على كتابه: "العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". وهو في ثلاثة مجلدات:

الأول: في العمران وما يعرض فيه من أحوال الملك والكسب والمعاش والصناعات والعلوم وما إلى ذلك من العلل والأسباب، وهو الذي عرف بمقدمة ابن خلدون، وبها نال شهرته.

الثاني: في أخبار العرب وديارهم بالمغرب ودولهم.

الثالث: في أخبار البربر وديارهم بالمغرب ودولهم.

الرابع: التعريف بابن خلدون مؤلف كتاب العبر ورحلته غربا وشرقا، وهو نموذج لكتابة السيرة الذاتية.

وهو -كما قالوا[5]- ممن تزاحموا على شرح "البردة" للبوصيري، وتسابقوا إلى تفسيرها والتعليق عليها تعليقا أدبيا ضافيا، وشرحها شرحا معدودا من الشروح الأصيلة التي لم تخضع للاختصار والتعليق.

والشرح الأصيل في نظرهم هو الذي لم يخضع للتأليف المتكرر وللشرح المرحلي المتدرج، بل بقي على صيغته الأولى التي أرادها له صاحبه.

وقد عرف له كذلك من التآليف: "المحصل في أصول الفقه" الذي قررت لجنة القيم الروحية والفكرية بالأكاديمية إعادة نشره تخليدا لمرور ستة قرون على وفاته رحمه الله.

وذكر السخاوي في مقدمة شرح ابن حجر العسقلاني للبخاري قوله: وهو يتحدث عن ابن حجر: «ولو لم يكن له إلا شرح البخاري، لكان كافيا في علو مقداره، ولو وقف عليه ابن خلدون القائل بأن شرح البخاري إلى الآن دين على هذه الأمة، لقرت عينه بالوفاء والاستيفاء».

قالوا عنه:

كان ابن خلدون طاقة فكرية وسياسية ضخمة، عمل على استيعاب معارف عصره إلى جانب رحلاته الواسعة والغنية إلى كثير من مناطق الدول الإسلامية في زمنه، عاشها بعمق وعن كتب، وعندما عزم على تأليف مؤلفه العظيم "المقدمة" كان قد اجتاز مرحلة نضج علمي وسياسي كبير، تمثل خلاله نتاج عصره وتراث أمته وتراث الإنسانية قبله تمثلا موسوعيا شاملا وعميقا نفذ من خلاله إلى عمق الحركة الاجتماعية والتاريخية في كلّيتها بوعي نوعي عما كان سائدا قبله لدى المفكرين الاجتماعيين.

فقد اهتم بالتعليل والتحليل والتفسير إيمانا منه أن: «علما بلا تعليل علم ناقص في التحليل»، ومن هنا نشأت السببية والعلّية وقانون الأسباب، وهم أهم قوانين العلم على الإطلاق وأقصى درجاته، فقرر ابن خلدون هذا القانون قائلا: «كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا، لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض من أحواله»[6].

فاستطاع بذلك إقامة صرح عظيم للفكر الاجتماعي العلمي وافتتح مرحلة علمية أولى في طريق علم الاجتماع.

وفي القرن 19م أخذ الاهتمام بالتركة الخلدونية يتصاعد ويتنامى، فهذه كوكبة من المفكرين المعاصرين له واللاحقين في القرون بعده، تقول عنه:

1) المفكر الاشتراكي غوركي، معاصر لينين وشريكه في النظرية الاشتراكية، يقول في رسالة بعثها إلى المفكر أنوتشين «إنك تنبؤنا بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية، وعلاقات الانتاج، إن هذا

النبأ قد أحدث وقع خبر مثير، واهتم به صديق الطرفين (لينين) اهتماما خاصا»[7] كما كتب له مرة ثانية يقول : «لقد اهتم (لينين) اهتماما شديدا بمؤلف الفيلسوف العربي ابن خلدون "المقدمة" الذي يتناول فيه دور العوامل الاقتصادية... ويتساءل: ترى أليس في الشرق آخرون أيضا أمثال هذا الفيلسوف[8]».

2) المؤرخ الإنجليزي الكبير: أرنولد توينبي في كتابه : "دراسة التاريخ" يقول:

أ. «لقد تصور في مقدمته، ووضع فلسفة للتاريخ هي بلا مراء وهي أعظم عمل من نوعه ابتدعه عقل في أي مكان أو زمان»[9].

ب. إنه لم يستلهم أحدا من السابقين، ولا يدانيه أحد من معاصريه، بل لم يثر قبس الإلهام لدى تابعيه مع أنه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه[10].

3) المؤرخ العالمي: روبرفلنت صاحب كتاب "فلسفة التاريخ" يقول عنه: «إنه لا العالم الكلاسيكي، ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلا له، في فلسفة التاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ، حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظري في التاريخ، فليس له مثيل في أي عصر أو قطر». فلم يكن أرسطو وغيره أندادا له، ولا يذكرون إلى جانبه، إنه يثير الإعجاب بأصالته وفطنته بعمق وشمول، لقد كان فريدا ووحيدا بين معاصريه في فلسفة التاريخ[11]، ونقرأ للمغاربة وللعرب في مجال الفكر الفلسفي والفكر التاريخي أمثال:

1. الدكتور محمد عابد الجابري الذي ألف حوله مؤلفات عظيمة منها "العصبية والدولة" و"نحن والتراث"، ففي فصل: ما تبقى من الخلدونية يقول الجابري[12]: «إن الستة القرون الأولى التي تفصلنا عن ابن خلدون

لا تشكل حاجزا بيننا وبين مقدمته... إن "المقدمة" تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث إلينا فعلا، وأنه فعلا منا وإلينا، ونشعر بأنه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا، وبعبارة أخرى إننا عندما نقرأ "المقدمة" نشعر أننا نقرأ ما لم نكتبه بعد، ونسمع فعلا ما لم نقله بعد».

2. الدكتور عبد الحليم عويس: «إن ابن خلدون وأمثاله من عباقرة حضارتنا سبقوا عصرهم وقدموا فكرا قادرا على محاورة كل العصور وإلهامها... لأنهم استمدوا فكرهم من مصادر الإسلام الحية النقية القادرة على التأثير دوما، لأن بنيتها الفكرية جاءت لتكون صالحة لكل زمان ومكان»[13].

3. المفكر أحمد أمين يقول: «يمتاز بسعة الاطلاع وكثرة العلم وتنوعه، ويمتاز بالعمق في التفكير السياسي والاجتماعي... وهو من العلماء القلائل بين المسلمين الذين ابتكروا ولم يقلدوا»[14].

4. معاصره ومنافسه ابن الخطيب: «وقد عظم عليه حمل الخاصة من طلبة الحضرة، لبعده عن التأني وشفوفه بثقوب الفهم وجودة الإدراك»[15].

5. تلميذه المؤرخ المصري والإسلامي المقريزي يقول: «إلا أنه لكثرة فضله وعظيم سيادته ونبله، لم يعدم قط عدوا ولا حاسدا ولم يفقد في حال من الأحوال ضدا معاندا»[16].

تجربته التدريسية:

إن ابن خلدون، سبقه صيته وشهرته إلى القاهرة، والمجتمع المصري كان يعرف الكثير عن شخصيته وسيرته وعن بحوثه الاجتماعية والتاريخية، ولا سيما

مقدمته الشهيرة التي أعجبت بها دوائر العلم والفكر والأدب، ولنسمع إليه وهو يصف دخوله القاهرة وشدة الإقبال عليه بالأزهر في زهو وتواضع معا، يقول: «ولما دخلتها أقمت أياما وانثال علي طلبة العلم بها يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا، فجلست للتدريس في الجامع الأزهر»[17].

وكان يدرس الحديث والفقه المالكي، ويشرح نظرياته الاجتماعية التي ضمنها مقدمته، وقد كانت هذه الدروس خير إعلان عن نحرير علمه وواسع اطلاعه، وعظيم قدرته على الإبانة عن أفكاره والتأثير على سامعيه، فقد كان متمكنا من البحوث العلمية، ومتحدثا بارعا رائع المحاضرة. وقد شهد مجلسه الأول بمدرسة القمحية جمهوراً كبيراً من العلماء والأكابر والأمراء، أرسلهم السلطان الظاهر برقوق لشهوده تنويها بذكره، وعناية من السلطان ومن هم بجانبه[18].

وقد زاد هذا الدرس من مكانته في نفوس سامعيه، وأيد ما اشتهر به من سعة العلم، وفصاحة اللسان، وحسن الأداء والقدرة على التأثير، وقد عبر ابن خلدون نفسه عن هذا حين قال: «وانفض ذلك المجلس وقد شيعتني العيون بالتجلية والوقار، وتناجت النفوس بالأهلية للمناصب»[19].

واشتهر بمنهجيته القويمة في البحث والدراسة، يغذيها اطلاعه المعرفي الواسع ورحلاته المتنوعة الغنية بالملاحظات والتجارب والاستنتاجات، ويمكن اختزال منهجيته في العمليات الكبيرة التالية: يتجول، ويلاحظ، ويسجل، ويقارن، ويناقش، ويستخلص، ويعمق النظر في المستخلصات فيقرر، فينظر، فيعمم، ثم يؤكد هذا حين يقول: «فلا تثق، بما يلقى إليك من تلك الأخبار والوقائع، والمعارف، تأمل الأخبار وأعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه»[20].

وقد ذكر أيضا أن ابن خلدون كان يدرس الحديث أيضا في خانقاه ببيرس الموجودة بشارع الجمالية بالقاهرة مع جماعة من المحدثين[21].

مشكلة التنظير للفكر التربوي عند المسلمين

لقد كان العلماء والمفكرون والفلاسفة العرب والمسلمون، شيوخا ومعلمين ومدرسين أصحاب تآليف عديدة ومتنوعة، ذات موسوعية مقتدرة وعمق معرفي وأصالة منهجية، إلا أن جانب التنظير للفكر التربوي لم يحظ منهم بما يستحقه، وبما يحفظ لتجربتهم التدريسية عمقها وأصالتها، عدا نتفا محدودة تتعلق بالمعلم أو المتعلم، غير أن الأمر يختلف مع العبقري ابن خلدون، فقد شكل استثناءاً فريداً في التنظير للفكر التربوي في المستويات الهامة والعديدة.

فقد خصص في مقدمته تسعة عشر فصلا تناولت كافة مواضيع التربية في زمنه بتوسع وعمق وبعد نظر يحمل في تصوراته الرؤية المستقبلية للتعليم في المجتمعات المعاصرة الإسلامية وغير الإسلامية.

يبدو أن هذ الكلام كبير، وقد يعتقد أن فيه مبالغة، ولكن قراءة فصول "المقدمة" وعناوينها ومضامينها تبدد ذلك، وتبوأ ابن خلدون بعدها مكان العبقرية المستحقة، والنظرة العميقة النافذة التي تقرر قضايا تنسحب على فترات زمنية ممتدة حتى عصرنا هذا.

ففي "المقدمة" قضايا تربوية هامة:

منها ما يعكس وضعية التعليم والمعلمين والمناهج وطرق التدريس، والحصيلة التربوية المتباينة من مصر إلى آخر بحسب عوامل العمران واتصال أو انقطاع سند التعليم في تلك المجتمعات.

ومنها ما يتجاوز فترتها تلك، لينظر لما بعدها، ومن نماذج القضايا التربوية التي بسط فيها الكلام بالتحليل والاقتراح للبدائل ما يلي:

1. المناهج وطرق التدريس؛
2. الشدة في التعامل مع المتعلمين وعواقبها؛
3. التربية الاستقلالية (التعلم)؛
4. مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين (التربية الفارقية)؛
5. ملاحظة الميول والاستعدادات؛
6. رعاية الذكاءات لدى المتعلمين؛
7. الاهتمام بالخطابة والمناظرة والمحاضرة؛
8. التعليم معيار تطور العمران (الحضارة والتطور والتنمية)؛
9. ضرورة إلمام المعلمين بفن التدريس (صناعة التعليم) وطرقه؛
10. جودة الصنائع وارتباطها بسوق العمل (الشغل)؛
11. العلاقة بين مطالب السوق وتوجيه التعليم والصنائع.

آراؤه في التربية وطرقها:

تتناول بعض آرائه التربية وطرق التدريس، وإن كان يغيب عن هذا التناول الرابط المحكم بين العناصر والقضايا المعروضة، ورغم ذلك فسيجد القارئ فيها آراء متميزة لا يسعه إلا أن يكبرها لحداثتها وعصريتها في الطرح والمعالجة، وابن خلدون لا ينظر من فراغ أو من تصورات بعيدة عن عمق الواقع، بل من تشخيص معاين معيش لوضعية النظم التربوية والتعليمية في البلدان الإسلامية التي ارتحل إليها وشملت: كلا من مصر وتونس والجزائر والمغرب والشام والعراق والأندلس وغيرها.

وأفرد لتشخيص وضعيات التعليم في البلدان السابقة فصلا عاما، ذكر فيه: «إن التعليم للعلم من جملة الصنائع» واهتم فيه بالتشخيص الممتع والدقيق والتحليل المهم والرزين، مع إبراز الخصوصيات والتنبيه إلى مخاطر طرق التدريس في زمنه، ويقول : «وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفادته، ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه المسائل المقفلة من العلوم، ويطالبونه بإحضار ذهنه في حلها، ويحسبون ذلك مرانا على التعليم وصوابا فيه، ويكلفونه وعي ذلك وتحصيله، ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات في مبادئها وقبل أن يستعد لفهمها، فإن قبول العلم والاستعداد لفهمه ينشأ تدريجيا، ويكون المتعلم أول الأمر عاجزا عن الفهم بالجملة، إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالأمثلة الحية، ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلا بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد والتحصيل، ويحيط هو بمسائل الفن، وإذا ألقيت عليه الغايات في البدايات، وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي، وبعيد عن الاستعداد له، كل ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم نفسه، فتكاسل عنه وانحرف في قبوله، وتمادى في هجرانه، وإنما أوتي من سوء التعليم»[22].

إن هذا النص رغم اختصاره، يطلعنا على وضعية التعليم في زمنه، شاهدها وحللها وأبرز نواقصها وعيوبها وتصوراتها الخاطئة، وجهلها التام لطرق التدريس ولأسسه النفسية والتربوية، وما يتخللها من إرهاق المتعلم وإحداث اظطرابات وخلط عليه، وعدم معرفة كيف يتعلم الصغير؟ وما يجب أن تراعيه الطرق التربوية من كيفيات بين المادة المعرفية وبين قدرات ومؤهلات المتعلمين، وعدم التمييز بين ما يستحق الاهتمام به من المعارف في البدايات أو النهايات؟ وكذا ما يترتب

على كل ذلك من عجز المتعلمين عن المسايرة والفهم، وما ينجم عن ذلك كله من انعكاسات سلبية على حب التعليم وحب المعلم وحب الاستمرار في العملية.

ولم تفته الإشارة إلى ما كان يجب عمله من المسائل التالية:

1. ضرورة الفهم الأولي لكل ما ينجح صناعة التعليم؛
2. كيف توظف طرق التدريس؟ وكيف يستفاد منها؟
3. الابتعاد بالمتعلم عن الخوض به في المسائل المعقدة؛
4. عدم إرهاق المتعلمين بما هو فوق مداركهم ومستطاعهم؛
5. ارتباك الطرق والتصورات حين يخلطون بين غايات الفنون ومبادئها؛
6. ضرورة الإلمام بمستويات المتعلمين الإدراكية والقدراتية والاستيعابية قبل مباشرة عملية التعليم والتدريس؛
7. أهمية إنتاج التدريج في الطرق وفي تصريف المعارف للمتعلمين؛
8. انتهاج التقريب والتبسيط في الفهم؛
9. ضرورة الاستعانة بالتكرار ومعرفة فوائده في الفهم والاستيعاب؛
10. عواقب الطريقة المتبعة في التعليم في عهده:

1- ملل الذهن وعجزه؛
2- الإصابة بالكسل والرغبة عن المواصلة وفقدان النشاط والدافعية؛
3- الانحراف في قبول العلم؛
4- التمادي في هجرانه؛
5- الارتخاء والزهد في التعليم وطلب العلم معا.

رأيه في التدريج وفائدته

يقول : «اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدا إذا كان على التدريج شيئا فشيئا... يراعى في ذلك قوة عقله واستعداده... ثم يرفعه في التلقين إلى أعلى منها، ويستوي في الشرح والبيان، فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا مغلقا إلا أوضحه... هذا وجه التعليم المفيد»[23].

رأيه في العادة والتعود والصبغة

يقول: «والعوائد كلها إنما ترسخ بكثرة التكرار الأمد، فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال، وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها»[23].

رأيه في ضرورة إلمام المعلمين بفن التدريس وطرقه

يقول في فصل "إن التعليم للعلم من جملة الصنائع"[24]: «وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما يكون بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه، والملكة إنما هي للعالم أو الشادي الآخذ في الفنون، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي، تفتقر إلى التعليم، لهذا كان السند في التعليم وفي كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها... ويدل أيضا على أن تعليم العلم صناعة، اختلاف الاصطلاحات (الأسلوب والشخصية والتجربة الذاتية). فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح (أسلوب) في التعليم يختص به، فدل ذلك على أن الاصطلاح ليس من العلم، وإلا كان واحدا عند جميعهم، فدل على أنها صناعات في التعليم والعلم واحد في نفسه».

وقد علل ابن خلدون غياب الاصطلاح (الأسلوب والشخصية) عند المعلمين وخاصة لدى المغاربة لاعتبارات منها :

غياب الاهتمام بالمناظرة والمحاورة والخطابة، وكلها أساليب تفتق اللسان، وتكسب المتمرس عليها الشخصية الأدبية والقدرة على الارتجال والإفصاح والإبانة وطرق الاستدلال في التفاوض أو النقاش أو الحوار، وفي ذلك يقول :

«فلم يتصل سند التعليم فيهم، فعسر عليهم حصول الملكة والحذق في العلوم وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها، فنجد طلاب العلم منهم (المغاربة) بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم، ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل، تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم، وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده، وإلا محفوظهم أبلغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية. ومما يشهد لذلك في المغرب أن المدة المعينة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ست عشرة سنة، وهي في تونس خمس سنين... فطال أمدها في المغرب لهذه المدة لأجل عسرها من قلة الجودة في التعليم خاصة لا مما سوى ذلك»[25].

رأيه في جودة الصنائع وارتباطها بالتعليم وبسوق الشغل

أوضح حقيقة ما يطور الصنائع (التخصصات والحرف والمهن) ويساهم في جودتها ورقيها وتأنقها، وأن السر كامن في زيادة الطلب عليها لأن رقي الصنائع وتأنقها مرتبط بالتمدن وحاجات السوق والعمل، وفي ذلك يقول : «فإذا تمدنت المدينة، وتزايدت فيها الأعمال، ووفت بالضرورة وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ إلا الكمالات من المعاش وعلى مقدار عمران البلد، وتكون جودة

الصنائع لتأنق واستجادة (جودة) ما يطلب منها، بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة (الرفاهية) فكملت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله[26]».

ويقول كذلك: «وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق (الاستهلاك والطلب) كانت حينئذ الصناعة بمثابة استدعاء التي تنفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم، وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها (تستهلك وتطلب) ولا يوجد قصد لتعلمها، فاختصت بالترك وفقد للإهمال... وهنا سر آخر وهو أن الصناعة وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق سوقها، وتوجه الطلبات إليها، وما لم تطلبه الدولة إنما يطلبها غيرها من أهل المصر، فليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق الأعظم، وفيها نفاق كل شيء[27]» (بمعنى الوظائف والشغل وفرص العمل).

- أليس في هذا البيان المستوعب تصويراً لواقع المجتمعات المعاصرة، وبيانا من ابن خلدون العبقري على مخططي النظم والبرامج التنموية إلى ضرورة تحكم في التوجيه والصنائع بقدر الحاجة، حتى لا تكسد السوق وتتفاقم البطالة، ولا يستفاد من الصنائع والتخصصات والمنتوجات المادية والمعنوية.

فهي دعوة إلى التحكم في أمر التوجيه والإجادة، وإلى استحداث التخصصات المطلوبة بحسب الحاجة، وفيها حماية للتنمية البشرية المعاصرة من أسباب الإعاقة التي تتجسد في تضخم تخصصات وخصاص في أخرى.

- فابن خلدون في هذا الطرح -المعاصر- ينطلق من زمنه لينظر لكل الأزمنة، فمعادلة الصنائع وسوق الشغل والتعليم هي أزمنة كل المجتمعات وكل السياسات الاقتصادية وكل النظم التربوية.

مساهمته في وضع حقوق وواجبات كل من المعلم والمتعلم ومجلس الدرس

إن الإسلام ينظر إلى العلم والتعليم على أنهما عبادة، ولا تصح العبادة إلا مع طهارة القلب، لذا ينبغي للمتعلم طالب العلم أن يبدأ بتطهير قلبه من الرذيلة وكل المذمومات،

أ. بالنسبة للمعلم أو العالم : عليه

- دوام مراقبة الله تعالى، ليكون أمينا على قدسية أمانة العلم والتعليم ؛
- تطهير الظاهر والباطن من المذمومات؛
- تجنب مواضع التهم والشبهات؛
- ملازمة الجد والاجتهاد والإخلاص في الرسالة التعليمية؛
- تيسير سبل العلم وطرقه للمتعلمين؛
- أن يكون أبا قبل أن يكون معلما.

ب. بالنسبة للمتعلم :

- أن يطهر قلبه من أمراض القلب؛
- أن يقصد من تعلمه تجميل نفسه بالفضيلة، وليس بهدف الرياء والمباهاة؛
- أن يتسم بالجد والهمة العالية والمنافسة الشريفة؛
- أن يقتنع بعدم مضايقة معلمه وشيخه بأي شيء يقلقه قولاً أو فعلا أو مساعدة فيهما؛
- العناية التامة بتقوية الروابط الخيرة بينه وبين معلمه أو زملائه والناس كافة.

ت. تجاه مجلس الدرس :

- بالنسبة للمعلم أو العالم :
  - الوضوء والطهارة؛
  - الالتزام بسهولة الإلقاء؛

- بذل النصح للمتعلمين؛
- عدم التفضيل بينهم.

• بالنسبة للمتعلم :

- احترام المعلم والتواضع له؛
- الصبر والحلم تجاه الجميع؛
- إحسان الخطاب للجميع؛
- إظهار الجدية المطلوبة.

خاتمة :

إن ابن خلدون فردٌ نهض بهمة فريق، وعى مطلب فترته التاريخية الحضارية، وما ينتظره منه زمنه الشاحب الباهت، فاستوعب منتظراتها، وتصدى للمهمة الحضارية منفردا وهي أصلا مهمة فريق من المتخصصين النابهين أصحاب الرؤى الصائبة، والمنهجيات الرصينة، ولكنه تفرد وأفاد وأغنى وخلف للأجيال ما تنشغل به العقول وما ستنهض به في كل الميادين.

إن التدقيق في الفكر الخلدوني يمنحنا القناعة العلمية بأن تاريخنا الفكري قد أسهم بقوة في طرح مشكلات الوجود والحياة بجوانبها الطبيعية والإنسانية والاجتماعية طرحا عميقا واعدا بالآفاق والتطلعات الخيرة.

الهوامش

(1) من كتاب "روضة الأفنان"، للمؤرخ الأكراري، ص55، تحقيق حمدي أنوش رحمه الله، منشورات كلية الآداب بأكادير 1998 مطبعة النجاح، الدار البيضاء.
(2) "الاستيعاب"، ص2.
(3) "التعريف"، ص 254، بتصرف.
(4) "ابن خلدون" علي عبد الواحد وافي، ص46.
(5) "شرح بردة البوصيري" لابن الأحرش سعيد، ص257.
(6) "المقدمة"، ص35.
(7) "المقدمة"، ص35.
(8) «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» للدكتور طيب تيزيني، ص396.
(9) انظر "المقدمة" لابن خلدون.
(10) مجلد "دراسة التاريخ"، تونبي، ص322.
(11) "مشروع رؤية"، تيزيني 396.
(12) الجابري، "نحن والتراث"، ص376.
(13) "التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون"، ص40.
(14) أحمد أمين، "ظهر الإسلام"، ص225.
(15) عبد الواحد وافي، ص128.
(16) عبد الواحد وافي، ص92.
(17) عبد الواحد وافي، ص94.
(18) عبد الواحد وافي، ص95.
(19) "المقدمة"، ص319.
(20) السخاوي، "الضوء اللامع"، ج4، ص145.
(21) "المقدمة"، ص430.
(22) "المقدمة"، ص611.
(23) "المقدمة"، ص401.
(24) "المقدمة"، ص430.
(25) "المقدمة"، ص432.
(26) "المقدمة"، ص401.
(27) "المقدمة"، ص403.

تقديم ترجمة رحلة ابن بطوطة
الصادرة عن أكاديمية المملكة المغربية
إلى اللغة الصينية

عبد الهادي التازي

تحدث الناس ويتحدثون، وسوف يستمرون في الحديث عن الرحالة المغربي ابن بطوطة الذي نعته المؤلفون في عصره بأنه "رحّالة العرب والعجم" وأنه «جوّاب الأرض، ومخترق الأقاليم بالطول والعرض»... كما تحدث الناس في كل جهات العالم عن رحلته العظيمة، الغنية بالفوائد، وقاموا بالمقارنة بينها وبين سائر الرحلات المتداولة بيننا، بمختلف اللغات، ووصلوا إلى القول بأنها أعظم رحلة في تاريخ البشرية جمعاء.

لقد اشتهر خبر الرحلة منذ أواسط القرن الثامن الهجري = الرابع عشر الميلادي عندما رددت صداها بعض التآليف في المغرب والمشرق، ومن هنا توجهت إليها أنظار الباحثين في كل مكان.

وهكذا اكتشف المستشرق السويسري بوركهارت Burckhardt مختصرا لها في أعقاب عام 1809. وقد حصل سيتزن Seetzen وهو بالمشرق، حوالي عام 1810 على تأليف يحتوي على مختصر لرحلة ابن بطوطة. وبعد مضي عشر سنوات نشر المستشرق الألماني كُوسِكارتن Kosegarten مقالاً يحتوي على نص مختصر مصحوب بالترجمة.

وقد نشر أحد تلامذته أَبِيتْز Apetz بعض المقتطفات من المختصر. ولم يكن ذلك المخطوط "المختصر"، المكتشف من لدن بوركهارت غير "المنتقى" الذي ألفه العالم السوري الحلبي : البيلوني المتوفى 1085=1674. وعلى هذا المخطوط "المنتقى" اشتغل العالم المستشرق صامويل لي S. Lee فترجمه إلى الانجليزية وزوّده بعدد من التعليقات عام 1829.

وقد نشرت أكاديمية البرتغال عام 1840 ترجمة جزئية للرحلة، ومن هنا أخذنا نسمع عن ترجمة بعض نصوص الرحلة ذاتها إلى أن ظهرت الرحلة كاملة في فرنسا فيما بين عام 1853=1858، حينما قام بترجمتها مصحوبة بالنص العربي في أربعة أجزاء : ديفريميري Defremery وسانگنيتي Sancuinetti اعتمادا على ثلاث مخطوطات توفرت عليها الخزانة الملكية بباريز.

ومن المهم جدا في هذا الصدد أن ننبه إلى أن القنصل السويدي بالمغرب السيد گرابيرگ دي هيمسو Graberg de Hemso أخبر منذ عام 1828 عن نسخة كاملة للرحلة توجد في طرابلس (ليبيا) نعتقد أنها النسخة الأم للنسخ الثلاث التي تتوفر عليها الخزانة الملكية بباريز والتي اعتمد عليها العالمان الفرنسيان المذكوران[1]، وقد شجعت تلك المبادرة الفرنسية المستشرق البريطاني المعروف

السيد هاملتون ڭيب H. Gipp فقرر ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، وقام بالفعل بترجمة ثلاثة أجزاء، وكمّل عمله بعد وفاته، تلميذه بيكينڭام Beckingham حيث ابتدأ التعليق على الرحلة من لدن العالم الألماني أوسكار بيشيل O. Peschel في مجلة : Das Ausland.

إلى جانب كل هذا ظهرت ترجمات أخرى ناهزت الخمسين لحد الآن، وهكذا اقتحمت الرحلة زهاء خمسين دولة وحاورت خمسين حضارة...

وبالرغم من كل هذا التهافت على رحلة ابن بطوطة، كنا نشعر بأننا بحاجة ماسة إلى فضاء الصين الواسعة، هذه الصين ذات المليار ونحو نصف المليار، التي خصص لها ابن بطوطة حيزا كبيرا من رحلته سواء عندما تحدث عن السفارة الصينية التي وردت من ملك الصين على ملك الهند، متحدثاً عن بلاد التبت حيث غزلان المسك[2] أو عندما زار الصين من الجنوب.

وقد كان ابن بطوطة السباق إلى تقديم الصين لسائر جهات العالم باللسان العربي، وعبر هذا اللسان إلى الأمم الأخرى، قدمها أحسن تقديم وعرّف بها أجمل تعريف.

كل أحد منا سمع بالصين أو زار الصين لابد أن يذكر ابن بطوطة، ولابد أن يسمع أيضا من أهل الصين حديثهم الرطب عن هذا الرحالة الكبير.

لقد قمت بزيارة للصين، زيارتي الأولى، أواسط يونيه 1988 ضمن الوفد المغربي الذي قصد تلك الديار وعلى رأسه وزير الثقافة بالمغرب عصرئذ، في محاولة للتعرف أكثر على الصين وربط الصلات بها، كان من البرنامج الذي

خططوه للوفد أن ألقي محاضرة في الجامعة حول "الصين بعيون ابن بطوطة" حضرها عدد من الطلاب والطوالب ممن يهتمون بالدراسات الشرقية.

وقد أتبعت المحاضرة بطائفة من الأسئلة من لدن الحاضرين والحاضرات من الطلبة والأساتذة حول بعض المعلومات الواردة في الرحلة ولا سيما أخبار سفارة الصين للهند وأخبار التُبّت على ما أشرنا، الأمر الذي زادني تعاطفا مع هذا الرحالة العظيم(3).

وقد أُهديت لي أثناء هذه الزيارة للصين ترجمة للرحلة باللغة الصينية أنجزت عام 1985، وكانت من عمل الأستاذ ماجين يانغ أستاذ اللغة العربية، أهداها لي الأستاذ شين جيا من نفس جامعة بيكين وهو قيدوم كلية اللغات الشرقية... وقد ظهر أن هذه الترجمة المهداة لي، رغم أهميتها الكبرى، لكنها كانت ترجمة لكتاب «مهذّب رحلة ابن بطوطة» الذي ألف من لدن بعض الأساتذة بمصر ونشرته وزارة المعارف المصرية عام 1933 لتدريس الرحلة بمعاهدها.

ومن المعلوم أن الدراسة حول ابن بطوطة في الصّين ترجع للعشرينات حيث أخذ الأستاذ تشانغ تشينغلانغ Thang Tinglang يترجم جزءا من رحلة ابن بطوطة (من الهند إلى الصين) عن النص الانجليزي المترجم من قبل السيد هنري يول (ت 1888) والنص الألماني الذي ترجمه السيد مزيك Mzik.

وأثناء المهرجان الدولي الذي أقامته المملكة المغربية في طنجة مايه 1997 بمناسبة مرور سبعة قرون على ميلاد الرحالة ابن بطوطة، دعونا أحد الأساتذة من رجال الاستشراق الصيني، وكان الأمر يتعلق بالأستاذ تشُووِي لِيه، رئيس تحرير مجلة العالم العربي التي كانت تصدر بالصين.

لكن العمل الكامل والرائع، هو الذي نسعد اليوم بتقديمه، وهو من تأليف الأستاذ الدكتور لي قوانغبين Li-Guangbin، هذا الأستاذ الجليل (فريد) ذو العزيمة الكبيرة.

لقد اتصل بوزارة الشؤون الخارجية المغربية ليسمع رأيها حول : على أية طبعة يعتمد؟ وهنا كتبت لي آنئذ السيدة السفيرة عزيزة الإمام مديرة التعاون الثقافي والعلمي برسالة رقم 1110 ع م 0074 حيث استقر الرأي على اعتماد النسخة التي نشرتها مشكورة – في خمس مجلدات – أكاديمية المملكة المغربية عام 1417-1997، بالتحقيق الذي استشرت فيه ثلاثين مخطوطة موزعة على العالم.

ومن هنا تم اتصالي بهذا الأستاذ الذي اكتشفت أنه زميل لنا في مجمع اللغة العربية بالقاهرة وأنه باحث في متحف تاريخ المواصلات ما وراء البحار، ورئيس مركز پيكين للخدمة البطُّوطية في الترجمة والبحوث.

لقد كان أستاذا متمرسا وعمل في السلك الدبلوماسي، وقد حضر معنا المنتدى الدولي لمنظمة اليونسكو بباريز (8 يونيه 2004) حول ابن بطوطة، حيث تبادلنا الآراء، كما قدم بحثا هاما ومركزا أمام أعضاء المجمع، في المدرج الكبير وكان بعنوان : «ابن بطوطة شيخ الرحالة العرب».

هذا الرجل الكبير هو الذي تصدى اليوم لهذا العمل الكبير : ترجمة الرحلة كاملة إلى اللغة الصينية وهو بذلك يقدم عالم المغرب، والعالم العربي لدولة الصين...

لم يكن هناك من يملك القدرة على الإقدام على هذه المبادرة الجريئة غير زميلنا لي قوانغبين الذي أحاط بتاريخ الصين على ذلك العهد، وملك بناصية الأحداث وقرب إلى القراء وجهة نظر ابن بطوطة حول الصين، وقام قبل هذا

وبعد هذا، بإعطاء الدليل تلو الدليل على أن الرحالة المغربي وصل الصين، وكان صادقا في أدائه حول معالمها وحول مدنها، ودقق القول حول مدينة الزيتون (تسيتون)، وحول إقليم التُبَّت Tubet، وحول استيعاب ابن بطوطة لمختلف أوجه الحياة في الجهة التي زارها في الصين، رجالها، مساجدها، موانئها، ديانتها، أنهارها، بما في ذلك النهر الأصفر الذي يسميه ابن بطوطة نهر السّبر وهو (مهد حضارة الصين).

وقد لفتتْ نظره المبادرة التي حملت رواد القمر على أن يطلقوا اسمه على جانب من هذا الكوكب : خط 7 من خطوط العرض الجنوبية، ودرجة 50 من خطوط الطول الشرقية، حيث أصبح اسمه مقترنا بذكر القمر على نحو ما اقترن -في خيال المغاربة- اسم الملك محمد الخامس بالقمر بعد نفيه إلى كورسيكا!

ولم يفت أستاذنا لي قوانغبين أن يذكر أن الزعيم الصيني الرئيس تشوان لاي لما زار المملكة المغربية أواخر 1963 طلب إلى الملك الحسن الثاني أن يزور مسقط رأس ابن بطوطة في طنجة عرفانا بالجميل الذي أسداه الرحالة المغربي لبلاد الصين عندما قدمها لعالم العروبة والإسلام.

والبروفيسور لي قوانغبين يضيف إلى كل ما عرفناه عن رحلة ابن بطوطة تنويهه بالرحالة المغربي الذي كان يتمتع بذاكرة عظيمة استطاعت أن تختزن كل تلك المعلومات، وعلى مدى أكثر من ربع قرن ليؤديها للقراء كاملة بأسمائها الجغرافية التي ناهزت (875) : خمسا وسبعين وثمانمائة اسم! كما أن أعلامها الشخصية ناهزت (1584) أربعة وثمانين وخمسمائة وألف اسم!!

وإننا إذ نقدم اليوم هذا التراث العربي الكبير إلى أصدقائنا في الصين مترجما إلى لغتهم الأم لنبقى مدينين لعميد الاستشراق الصيني بهذه الخطوة الرائدة التي

تقدم للمواطن الصيني مصدرا هاما من مصادر تاريخ العرب والصين... كما أنه، أي الزميل قوانغبين من جهة أخرى يقدم شهادة جديدة على أن المغاربة كانوا من السباقين لتقديم حضارة الصين، وعظمة الأسطول الصيني، ودقة النظام الصيني، وحكمة المفكرين في الصين، وعملهم على ازدهار الإنسانية، وابتكارهم للعملة الورقية، و"الصورة الآنية" التي اتخذت لابن بطوطة في العاصمة الصينية..!

نعم كان المغاربة من السباقين لتقديم الصين إلى العالم العربي والإسلامي ولغير هذا العالم عبْر الرحلة، فأسهموا بذلك في بناء حوار الثقافات وتعايش الأمم مهما كانت وأين كانت.

سيبقى اسم زميلنا لي قوانغبين خالداً إلى جانب صاحب الرحلة وبالأحرى إلى جانب كل الذين يعملون من أجل أن يتعرف الإنسان بأخيه الإنسان، سواء كان هذا الإنسان بالمشرق أو بالمغرب أو أي جهة أخرى.

وقبل أن أختم هذا البيان أشيد مرة أخرى بالعمل الجليل الذي قام به البروفيسور عندما جمع ما قاله ابن بطوطة عن الصين في تأليف آخر على حدة زوده بالمراجع التي تدعم معلومات ابن بطوطة.

لقد قصدت بتقديم هذا العمل (اليوم 2010/3/4) إلى أكاديمية المملكة التعبير عن الامتنان والتقدير عندما أقدمت الأكاديمية على نشر الرحلة في الحلة التي صدرت بها اعتمادا على ثلاثين مخطوطة كما أسلفنا.

لقد كان لتلك "المبادرة" أثر كبير على التفاتة المشهد الثقافي في مختلف جهات العالم إلى هذا الرحالة الذي يظل محل اعتزاز المغرب عبر التاريخ.

الهوامش

(1) عبد الهادي التازي، مخطوطة لرحلة ابن بطوطة بطرابلس أخبر عنها القنصل السويدي بالمغرب عام 1828 – موضوع محاضرة ألقيت في أكاديمية الدراسات العليا بطرابلس، نونبر 2009.

(2) عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة كمصدر للعلاقات الأممية : الصين والهند نموذجا، محاضرة بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء يوم 2010/3/3.

(3) التعليق السابق..

الشروط والوسائل الضرورية لتصبح اللغة العربية لغة العلوم والتقنيات

أحمد الأخضر غزال

تقاليد المغرب اللغوية

خلافاً لما يُعتقد أو يُظن فإن المغرب هو البلد الوحيد في العالم العربي الذي بعد تبنيه لغة العرب حافظ عليها في صيغتها الفصحى فاستعملها لغة رسمية في إدارته طوال تاريخه منذ القرن الثامن الميلادي. ففي بعض البلدان العربية الأخرى كانت التركية هي لغة الدولة وخصوصا في نهاية العهد العثماني. وفضلا عن ذلك فإن اللغة العربية الإدارية عرفت أوجين في العصر الوسيط: أوجاً في العصر العباسي في الشرق الأوسط وأوجاً في العصر الموحدي في المغرب، واليوم فإن المغرب يسهر على المحافظة على هذه التقاليد.

والمغرب هو البلد الذي أسس جامعة القرويين بفاس والتي تعد أقدم جامعة في العالم العربي والإسلامي كما أن سلالة مغاربية هي التي أنشأت جامعة الأزهر بالقاهرة.

وفي الغرب الإسلامي نمت العلوم والتقنيات العربية وأتقِنت ثم تُرجِمت إلى اللغات الأوربية.

والمغرب والأندلس هما القطران الوحيدان من بين الأقطار الإسلامية التي شغل فيهما المسيحيون واليهود أعلى المناصب الإدارية وحتى السياسية منها.

ويُعتبر المغرب ملتقى السلالات والأجناس الوافدة من الشرق والشمال والجنوب كما يُشَكِّل بوتقة انصهرت فيها جميع هذه العناصر مؤلفة الشخصية والحضارة المغربيتين اللتين يميزهما الاتزان في السلوك، والاستقرار في الاستمرار، والأصالة في التطور والحرية في النظام وروح التحاور في النزاعات.

كما أن المغرب هو المستفيد المباشر من الحضارة الأروبي-عربية بإسبانيا التي دامت ثمانية قرون. فهو بلد لغته العربية ودينه الإسلام. ومن ثم فهو ملتزم مع العالم العربي والإسلامي ومتضامن مع أفريقيا. (من الكلمة التي ألقاها الأستاذ أحمد الأخضر غزال حول "الاستمهاد اللغوي بالمغرب" بمعرض اللغات بباريز خلال شهر فبراير 1986).

1. الوسائل

أ. سياسة لغوية

إن صاحب الجلالة الحسن الثاني رحمه الله، الوارث الأمين لتقاليد بلاده العريقة، كان رجل علم وثقافة وحكمة، فسن سياسة لغوية كفيلة بضمان تكوين رجل مغرب الغد.

وترتكز هذه السياسة على المعطيات التالية: كل تنمية يجب أن تعتبر رهينة بمدى التقدم الذي يمكن إحرازه في ما يتعلق بالتحسين الذاتي في نطاق الهُوية الثقافية والتحكم في المادة ضمن إطار عمل الخير والتمسك بالسلم العالمي.

ولكي تكون التنمية حقيقية في الوقت الراهن فإنها تستلزم اكتساب العلوم والتقنيات الحديثة التي تنقلها لغات البلدان المتقدمة كما تستوجب في نفس الوقت تدعيم القيم التليدة التي تنطوي عليها اللغة القومية. وهذا يعني أن هذه اللغة الوطنية مطالبة بالقيام بوظيفتين اثنتين معا، ألا وهما الترجمة السريعة والفعالة للمعارف العالمية والمتجددة دوما، وكذا التبليغ المستمر للتراث الوطني.

ولكن اللغة الوطنية تتطور ببطء وتتكيف بصعوبة في حين أن العلوم والتقنيات تنمو بسرعة إلى درجة أن الدول المتقدمة علميا وتكنولوجيا، شعورا منها بكونها لم تعد تساير الركب الحضاري، بادرت إلى الشروع في استمهاد لغاتها بكيفية تمكنها من تدارك تأخرها رغم التكاليف الباهضة التي يتطلبها هذا العمل.

ومن أجل دراسة الوسائل القمينة بتدارك هذا التأخير، ومن أجل تحضير الأدوات الضرورية لجعل اللغة العربية مسايرة لعصرها نوضح مايلي:

ما معنى التعريب؟

إن التعريب بمعناه اللساني الاجتماعي والتاريخي يهدف إلى إرجاع اللغة العربية إلى المكانة التي فقدتها طوال الفترة الاستعمارية أي أن يتاح لها من جديد القيام الكامل بدورها كلغة وطنية تضمن وظائف التواصل والتكوين والتسيير على كل المستويات في جميع قطاعات الحياة الاجتماعية.

ب. تعريف مواكب :

وهو تصور دينامي لدور اللغة العربية في سنة 2000 والتي يجب أن:

- تحافظ على هُويّتنا الثقافية التامة الماضوية والحاضرة والمستقبلية.
- تصبح أداة تنافس صالحة لولوج ميادين العلوم والتقنيات وتؤدي بالتالي مهمتها في:
- الترجمة
- الإعلام
- النشر

أي أن تصير أداة حقيقية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

ج. منهجيات التعريب المواكب

ولكي يتسنى للغة العربية أن تصبح لغة حديثة صالحة ومنافسة على قدم المساواة لكبريات اللغات التكنولوجية يجب إزاحة العراقيل الرئيسة التي تعوق تطورها، وهي :

- خطاطة غير وظيفية بالنسبة للمستلزمات الحديثة لتبليغ النصوص؛
- مصطلحات علمية وتقنية غير كافية وغير منظمة؛
- تعليم للّغة غير متلائم ولا متكيف مع الحاجيات الراهنة للاكتساب السريع والعلمي للمعارف اللغوية؛
- غياب التشاور وتنسيق الجهود للاستمهاد اللغوي العربي.

لذلك نقترح منهجيات ثلاث يمكن تطبيقها للتغلب على هذه العراقيل.

ج. 1. المنهجية العلمية

وتهدف إلى تنمية لغة المستقبل بتهيئ الأساليب العلمية لمعالجة المصطلحيات وضبط تقنيات الترجمة وتجديد مناهج تعليم وتبليغ اللغة.

ج. 2. المنهجية التكنولوجية:

وتقصد تزويد اللغة بالأدوات والأساليب الضرورية حاليا للتواصل اللغوي بجميع أشكاله.

- خطاطة منظمة قابلة للتكيف مع جميع الوسائل المعيارية لتصفيف ومعالجة النصوص بدءا من الخطاطة اليدوية إلى المعلوميات.
- معلوميات معربة تمكن من خلق قاعدات لمعطيات أحادية أو متعددة اللغة من شأنها أن تخدم مختلف الأبحاث اللغوية وخصوصا الترجمة المساعدة بالحاسوب.

ج. 3. المنهجية التنظيمية:

وتهدف إلى تنظيم وتخطيط وتوجيه واسترقاء التعريب المواكب سواء على المستوى الوطني أو العربي أو الدولي.

المنهجية العلمية

من أجل استمهاد لغة المستقبل، يجب القيام ب :

1. إحصاء المصطلحات العربية الحديثة، بواسطة المعلوميات وإنشاء قاعدة وظيفية.

2. لاستعمالها بعد ترتيب هذه المصطلحات حسب الاختصاص؛
3. استكشاف التراث اللهجي للعالم العربي؛
4. دراسة العناصر التكوينية للملفظة العلمية الأوربية؛
5. دراسة بنيات الملفظة العربية؛
6. وضع جذاذية الأوزان العربية؛
7. وضع جذاذية الجذور المزدوجة بين العربية واللغات الأوروبية؛
8. المنهجية المعجمية التصحيحية؛
9. انتاج المعاجم؛
10. ضبط لغة التعليم : العربية الوظيفية.

أ. استكشاف التراث اللغوي العربي:

لابد من استعمال الكلمات لوصف العالم. وبقدر ما يتقدم الإنسان في المعرفة بقدر ما يتنوع الوصف ويتدقق وتكثر المصطلحات التي تعبر عنه. وإن تلبية هذه الحاجيات التي تكتسي طابع الأولوية والاستعجال بالنسبة إلى التعبير باللغة العربية على قدم المساواة مع اللغات التقنيائية (التكنولوجية) الكبرى سواء من حيث الكم أو الكيف، هي الهدف الذي يُرمى إلى تحقيقه من وراء تجميع الكلمات والمعلومات حول الألفاظ.

ب. المصطلحات العربية المعاصرة:

إنشاء جذاذية انطلاقا من فكرة تكوين ذخيرة فريدة من مقابلات في الترجمة بين ألفاظ أوروبية (فرنسية – انجليزية – لاتينية/علمية) وألفاظ عربية مقتطفة من منشورات سهلة المنال كالقواميس والمعاجم المزدوجة أو المتعددة

اللغات والردافات المصطلحية والمؤلفات المعجمية العربية التي تستقى منها مصطلحات مأثورة فصيحة قادرة على التعبير عن مفاهيم حديثة.

والهدف من هذا العمل الضخم هو تجميع المعلومات المصطلحية المبثوثة في العديد من المصادر المتباينة من مؤلف لآخر من أجل توفير المراجع للمصطلحيين والمترجمين.

ج. التجريد المصطلحي:

يهدف هذا البحث الذي ينبغي أن يُنجَز من طرف (ڤوكابولِيْر) مختصين في المجالات العلمية المدروسة، إلى تقصي الوضع الراهن الذي توجد عليه الملفظة العلمية العربية في وظيفتها التعبيرية للعلم موضوع البحث. والهدف المتوخى من هذه الأعمال هو إحصاء ودراسة المصطلحات العربية التي تهم ميدانا معينا تبعا للترتيب الانتساقي (سيستيماتيك) للمفاهيم. ويجري هذا الإحصاء بلغات ثلاث : العربية والانجليزية والفرنسية، ويتم تزويده بتجريدات المعاجم المتعددة للغات وبالنصوص العلمية العربية الموجودة في المجال المدروس (نصوص من جميع المستويات).

الأطلس اللغوي الوطني:

إن حصر اللهجات المغربية يعد مصدرا لابد منه لضبط الثروات اللغوية التي ينبغي استكشافها بإحصاء مختلف اللهجات المستعملة عبر التراب المغربي ويمكن استغلاله بواسطة منهجية لإغناء اللغة الوطنية بوجه عام، كوضع خرائط لغوية لمناطق مغربية وبصفة عامة لضبط الأسماء المواقعية ولأسماء الوحيش والنبيت المغربية.

د. بنيات الملفظة:

الملفظة الأوروبية العلمية : التأثيل (اٍيتيمولوجي) الهندي أوروبي.

إن هذه الدراسة للملفظة العلمية الأوروبية، خصوصا منها تلك التي هي من الأصل اليوناني – اللاتيني، لا تستهدف رسم عناصر تكوّن وتسلسل المصطلحات كما هو الحال بالنسبة إلى التأثيل المأثور (الكلاسيكي)، بل تسعى إلى استخلاص بنيات تركيب المصطلحات العلمية ومدلولاتها لأجل إمداد المعجميين في اللغة العربية بمعلومات فورية قد تتطلب أبحاثا طويلة ومعقدة ودراية لغوية أكثر تخصصا منها.

- دراسة مصطلحات علم النباتات وعلم الحيوانات، وهي فروع تتضمن صُنافات (نومانكلاتور) المصطلحات اليونانية اللاتينية.
- ودراسة المولّدات التي يتعذر وجودها في القواميس (خاصة التي قام بإحصائها المجلس الدولي للغة الفرنسية في نشرته "مفتاح الكلمات".
- وإحصاء عناصر تكوين الملفظة العلمية كـــ(الصوادر والدوامج والكواسع) التي يجب ايجاد مقابلاتها.

بنيات الملفظة العربية: الأوزان والجذور

وحتى يتسنى استخلاص الطاقات الكامنة في المعجم العربي لإحداث كلمات جديدة فإنه يجب إجراء دراستين متوازيتين على جانب كبير من الأهمية هما:

- دراسة حول الطاقات الدِّلالية لبعض الأوزان الاسمية؛
- إحصاء للجذور يخصص لدراسة انتساق التركيب (النحث) في اللغة العربية.

وهذه البحوث ستمكن من وضع قواعد التوليد، تلك القواعد التي نُعاني خصاصا فيها لخلق مصطلحات علمية وتقنية بكيفية منظمة بواسطة المعلوميات (انظر المنهجية التكنولوجية فيما بعد).

المنهجية التكنولوجية

يهدف المبدأ الأساسي لهذه المنهجية إلى تكييف اللغة مع التكنولوجيا وتطبيق التكنولوجيا على اللغة في حوار مستمر يجمع بين المتطلبات اللغوية والمستلزمات التقنية.

1. تكييف اللغة مع التكنولوجيا:

وتبتدئ بالألفباء وهي مجموعة علامات حاملة لمعلومات يشترط فيها أن تكون قارة وكاملة لتمكين اللغة المكتوبة من تأدية وظيفتها التواصلية بكل التقنيات الموجودة من تصفيف ومعالجة للنصوص.

ولقد ضبطنا الطريقة المعيارية لملاءمة الحرف العربي بالتكنولوجية وحددنا الألفباء العربية الوظيفية القابلة للتطبيق في التقنيات المطبعية المتعلقة بالمكتبيات كآلات معالجة النصوص وفي المعلوميات كمحيطيات الحواسيب وفي إرسال المعطيات (الشفرات وأجهزة الإدخال والإخراج).

2. تطبيق التكنولوجيا على اللغة:

كما يجب علينا استعمال الوسائل الحديثة في المعالجة الإعلامية كالحواسيب والمنطاقات (لوجيسيال) في الأعمال المصطلحية، العلمية والتقنية التي تتم باللغة العربية.

إلا أنه يجب إتمام تكييف المنطاقات لمعالجة المعطيات الثنائية الألفباء العربية–اللاتينية، على غرار ما فعلناه بخصوص المنطاق الوثائقي للوكالة الفضائية الأوروبية الذي قمنا بتعريبه فصار يعرف في صيغته المعربة بإسم (كويستار Questar)، وهو الآن يستغل في أوروبا لأعمال ترجمية من وإلى اللغة العربية.

وبقي علينا أن ننجز :

- اختيار شفرات لإرسال المعطيات.
- التحليل الآلي لتركيب الجمل في النصوص العربية.
- الرسم الصناعي للمحارف بمساعدة الحاسوب.
- قراءة مبصارية للمحارف العربية.
- قاعدة المعطيات الجذرية (أحادية اللغة العربية).
- قاعدة المعطيات للعناصر التكوينية الأوروبية (أحادية اللغة الفرنسية).
- قاعدة المعطيات الخاصة باللسانيات.
- قاعدة معطيات الأوزان العربية (أحادية اللغة العربية).
- بنك المصطلحات العربية الموحدة المتعددة اللغات.

وكذا إقناع المثقفين بتكييف اللغة مع التكنولوجيا.

كما يجب العمل على التعريف بأن هناك ثلاثة أنواع من الكتابة:

1. الكتابة الشخصية: التي تخضع لحركات اليد ولمزاج كل واحد منا. وهي تكثر من أشكال الحروف وتهمل حركات الشكل.

2. الكتابة الفنية: وهي تبحث عن جمال الأشكال وتتوخى التأثير الفني. وهذا النوع، هو أيضا يُكثر من أشكال الحروف وغالبا ما يُهمل حركات الشكل.

3. الكتابة الطباعية: وهي كتابة وظيفتها تبليغ المعرفة بكيفية واضحة ودقيقة وناجعة، لجميع الناس. لذا يجب أن تتسم بالبساطة الكاملة وأن تسمح بالشكل التام.

ومنذ إدخال التقنيات الأوروبية لتصفيف النصوص في الوطن العربي في أوائل القرن التاسع عشر لم يطرأ على الكتابة العربية المطبوعة أي تغيير بل بقيت نسخة طبق الأصل للكتابة الخطاطية، كما أنها لم تساير خصائص وظائف الآلات المعيارية وكانت غير مستوفية لمستلزمات المقروئية ودقة تبليغ المعرفة المكتوبة.

ولا حاجة إلى الرجوع إلى الكلام عن الطريقة المعيارية للطباعة العربية.

2. الشروط

وبعد ذكر الوسائل الأساسية التي لا مناص منها لجعل العربية لغة علوم وتقنيات نتطرق إلى موضوع الشروط التي لابد منها لتطبيق الوسائل السالفة الذكر وهي :

الشرط الأول : الإرادة، أي الاقتناع بضرورة العمل على الإصلاح اللغوي وبيان إرادتنا له بالفعل، ونلح على هذا الشرط الأول الذي نعتبره أول الشروط وذلك لأن معظم الناس صاروا يؤمنون بقولة المتأثرين باللسانيات الوصفية التي تقول بأن اللغة كائن حي ينمو ويكتهل ويموت تاركا وراءه عدة لهجات تخضع هي الأخرى لنفس الناموس. وهو كلام حق، بتفاوت، بالنسبة إلى جميع لغات العالم. إلا أن هذا ليس هو موضوعنا، إذ الغاية المتوخاة مخالفة لحياة اللغات

ومصيرها بل المقصود هو كيف نعمل لنجعل لغتنا لغة علوم وتقنيات، وهذا الهدف يقتضي قبل كل شيء إرادة كبيرة. وإذا طرحت هذا الموضوع فذلك لأنني عشته من عدة وجهات:

الأولى: وجهة الاتصال وذلك أنني لما كنت مديرا لمعهد الدراسات والأبحاث للتعريب وكدت أنتهي من ضبط وتحضير وسائل التعريب المواكب زارني السيد (ييڭيْر) الذي تقلد عدة مناصب سفارية ببلدان المشرق العربي وتعلم اللغة العربية فَعُيِّن مديرا لمكتب الأمم المتحدة للتنمية بالرباط، وبعد زيارة مستفيضة لمختلف مصالح المعهد، مصحوبا بخبيرنا في المعلوميات السيد (روميريو) قال لي: «سيدي الأخضر هل تسمح لي بسؤالك سؤالا شيئا ما تطفليا؟»، فأجبته: تفضل ولا حرج. فقال: «هل أنت مقتنع بأن المسؤولين عن الحكومات العربية يريدون أن يتقدموا؟» فأجبته في الحين : «إنه سؤال غريب! فلماذا ألقيته؟» فقال: لأنني وقفت هنا في عين المكان على كل ما يحتاج إليه العرب ليتقدموا، وكنت سمعت به من قبل أثناء مهامي كسفير للولايات المتحدة في بعض بلدان المشرق العربي، فلم يعره أحد اهتماما.

- أما الوجهة الثانية فهي وجهة الخبرة، وذلك أنني أثناء تعاملي مع الإخوان في المشرق، لاحظت أن كل ما يتعلق بالعربية بالخصوص لا قيمة له إذا أتى من المغرب اعتقادا منهم بأننا في المغرب لا نعرف العربية. لذلك صدرت هذا البحث بحقيقة تاريخية ينبغي تذكيرها لأن الذكرى تنفع المؤمنين. ومثال ذلك قضية الإصلاح الطباعي بتنميط الحرف العربي.

- أما الثالثة فهي العمل المنتشر على اتباع القولة الكارثة التي تقول: «التمسك بالخطأ الشائع خير من الصحيح المهجور»، ولي اليقين أن الذي قال هذه

القولة لهو أكبر جُهّال الأرض لأنه كلام يدعو إلى الكسل وإلى القول المرمي على عواهنه، وذلك لأن العامية مملوءة بالخطأ فلماذا لا نتبنى العامية ونخرج كما يقال من باب واسع؟

أما الشرط الثاني: فهو أن تنشئ الدول العربية، كل واحدة على حدة، هيأة خاصة بالشؤون اللغوية على غرار ما فعلت جميع دول العالم، التي، نسبيا، ليست في الحاجة إلى تقانة لغاتها، وذلك في أقرب الآجال. وحينئذ يمكن أن يحدث التنسيق بينها تنسيقا رسميا بعد التشاور والتداول على صعيد قمة عربية.

أما الشرط الثالث: فهو توظيف الحرف العربي للتعبير عن الأصوات اللغوية الأوروبية المسخرة في العلوم والتقنيات والعمل على تطبيقه تطبيقا عاما مثل : e (و eu) و é (وè وê وait وez وer الخ) وo (وau) و u الخ... وقد حاول بعضهم ضبط هذه المناقلة الإصاتية بأوضاع متراكبة كتابة وبعلامات غريبة غير معيارية، بينما كان عليهم أن يشرحوا لماذا اختاروا هذه العلامة عوض تلك مثلا، وأن يعللوا اختياراتهم إصاتيا (فونيْتيكوٰمانّ) كالآتي : كل ما هو في مضمار المُصات (فوْنيْم) e يعتبر بمثابة واو مفتوحة فيعبّر عنه بواو عليها فتحة واقفة (لأن الفتحة الممدودة تؤدي إلى وَ لا إلى وٰ). وكل ما هو في مضمار المصات u يعتبر بمثابة واو مكسورة فيعبر عنه بواو عليها نقطتي الياء. (لأن u تلفظ في جميع لغات أوروبا ou، وفي الألمانية إذا أرادوا أن يعبروا عن نطق u الفرنسي فأنهم يضعون فوقه "الاوملاوت" أي نقطتين هكذا ü، لذلك نضع نحن كذلك نقطتي الياء للتعبير عن u الفرنسية، وكل ما هو في مضمار المصات é يعتبر بمثابة ياء مفتوحة فنضع على الياء فتحة واقفة على غرار ما فعلنا بالنسبة إلى الواو المفتوحة

هكذا «يـٰ» أو «يٰ» وكل ما هو في مضمار المصات o فنعتبره بمثابة ضمة مفخّمة ونستعمل للتعبير عنه النقطة لأنها تدل على التفخيم في المناقلة الإصاتية الدولية هكذا و.

أما الغُنّة الفرنسية فنعبر عنها باستعمال العلامة الدولية التي تشبه مدّتنا واضعينها على حرف النون هكذا نٓـ فيصير جدول المناقلة الإصاتية في آخر الأمر هكذا : e وأخوته : وٰ * é واخوته : يـٰ و ىٰ * u واخوته ۊ * o وأخوته: ۏ * الغنّة ~. ولا حاجة إلى التذكير بأن p تكتب پ وv ڤ و gu تكتب گ، ونكتب : لا لانگ فرانسيز أي دوٰڤوٰنو تيٰكنولوجيك دوٰپوٰي لافينٓ دۊ ديزۊيتييٰم سييٰكل پاٰنٓدانٓ كوٰ نوتر لانگ نوٰ ليٰ پا – ز –انٓكور. ميٰ نو فوٰزونٓ لوٰ نيٰسيٰسيٰر پور كيٰل لوٰدوٰڤييٰن.

الشرط الرابع: توظيف الحرف اللاتيني لتأدية المصاتات العربية على غرار ما فعلته جميع البلدان المتقدمة للتعبير بالحرف اللاتيني عن مصاتات اللغات الأجنبية: ولا حاجة إلى توضيح ذلك، فالرجوع إلى مؤلفات المستشرقين الأوروبيين فيه الكفاية لتوضيح ذلك.

لذلك ضبطنا المناقلة الإصاتية بالحرف اللاتيني على أساس المعيارية ليمكن استعمالها بالحاسوب بدون اللجوء إلى منطاق، وكذلك استعمالها في المراقن العادية والمطابع المتداولة.

سلا منطلق الحضارة
في منطقة أبي رقراق

عبد العزيز بنعبد الله

تساءل البعض هل المولى إدريس هو باني مدينة سلا؟ منهم البكري في "المسالك"، ص221، وصاحب "روض القرطاس"، ص150. وقد نقل أبو جندار عن "الترجمانة" للزياني أن الإسكندر هو باني كل من سلا وشالة، وقيل افريقش الحميري ("مقدمة الفتح" لأبي جندار)، ص18، وصاحب كتاب "الرباط وناحيته" طبعة باريس، عام 1918.

ومما يؤكد أن المقصود بسلا في بعض الكتب التاريخية هي شالة، خلط بعضهم في إشراف تميم بن زيري الزناتي اليفرني على سلا، وقبله يدر بن يعلى الذي قتله ابن عطية عام 368هـ، كملكين لها. وكانت شالة إذ ذاك هي الحاضرة السياسة الأولى بالمغرب تشرف حتى على فاس، بينما كانت (أنفا)

حاضرة المغرب الاقتصادية منذ أزيد من ألف سنة كما أوضحنا ذلك في كتابنا حول (أنفا) مستندين إلى جملة من المؤشرات الإيجابية. ولم يكن لسلا آنذاك ذكر، كما تنبه إلى هذه الحقيقة مؤرخ سلا محمد بن علي الدكالي الذي أكد في أرجوزته التاريخية أن باني سلا هو القاسم بن عشرة عام (420هـ/1029م)، ولذلك تعرف مدينة سلا بمدينة بني العشرة. وكان الدكالي يقول بالنظرية الأولى ("الإتحاف" -خ.ج. ص 42-59).

والواقع أن مدينة سلا كان لها وجود أيام بني يفرن الذين أقاموا نواة مسجد منذ القرن الرابع الهجري هو أسيسة الجامع الأعظم الذي تبلور على يد بني العشرة. وقد شاركت بمحاضرة في الاحتفال الذي أقيم بمناسبة مرور ألف عام على بناء المسجد.

وتحدث ابن خلدون (ج2، ص80) عن كل من شالة وسلا في عرضه لتقسيم المغرب بين أبناء المولى إدريس الثاني بعد عام (213هـ)، ولكنه لم يشر إلى مدينة سلا عندما تطرق إلى فتوحات المولى إدريس الأول بعد عام (172هـ). كما أن ابن حوقل - هو من مؤرخي القرن الثالث الهجري - لم يشر إلى مدينة سلا، ملاحظا عثوره على نقود سكها الأدارسة تحمل أسماء مدن إدريسية عدا مدينة سلا. ولعل ابن حوقل الذي سمى نهر أبي رقراق (وادي سلا) كما سماه ابن عذاري ("البيان"، ج1، ص26) بحر سلا، إنما يقصدان شالة.

أما صاحب "الاستبصار" وهو شخص رافق المنصور الموحدي في (غزوة الأرك) وأثناء بناء رباط الفتح فقد خلط بين شقي أبي رقراق عندما تحدث بما يوهم أن (سلا) قد بنيت في القرن السادس الهجري.

وقد حدثنا الشريف الإدريسي عن (سلا الحديثة)[1] قبل بناء الرباط مما يدل على أنها كانت آنذاك حاضرة مزدهرة، وهو يقصد سلا الحالية، فوصفها بأنها «مدينة حديثة حصينة في أرض رمل ولها أسواق نافقة وتجارات ودخل وخرج وتصرف لأهلها وسعة أموال ونمو أحوال، والطعام بها كثير رخيص جدا وبها كروم وغلات وبساتين وحدائق ومزارع. وكان أصحاب أهل اشبيلية وسائر المدن الساحلية من الأندلس يقلعون عنها ويحطون بها بضروب من البضائع».

وقد وافق صديقنا العزيز المرحوم محمد حجي في كتابه ("الزاوية الدلائية"، هامش ص185)، على الفكرة السائدة وهي تسمية الرباط بسلا الحديثة.

وقد استفادت (سلا) منذ العهد المومني من النظام الموحدي الجديد في ميدان التجارة الخارجية، حيث أصبح الأسطول الموحدي أول أسطول في البحر الأبيض المتوسط، يصل ميناء أبي رقراق بمراسي جنوة وبيزة والبندقية خارج الأندلس مع انتظام جمعيات تجارية لتنظيم هذه العلاقات الاقتصادية[2].

وقد سكن (سلا) قبل الغرناطيين مهاجرون من أهل بلنسية وشاطبة وجزيرة شقر وغيرهم، فسح لهم مجال الانتقال إلى المغرب ظهير الخليفة الرشيد الذي يوصي الولاة بحمايتهم (وهو مؤرخ بـــ 212 شعبان 637هــ)[3]، ويلوح أنه منذ هذه الفترة بدأ بعض هؤلاء المهاجرين يتخذون من (رباط الفتح) (وهي المدينة الجديدة المؤسسة قبل ذلك ببضعة عقود) منطقة امتداد للاستمراح وللاسترواح لا يميزون بين شقي الوادي.

وقد انصب الطابع السلاوي طوال ثمانية قرون حتى بعد تأسيس (رباط الفتح) على مجموع ما وراء (نهر أبي رقراق) شمالاً إلى السهول والمهدية

حيث أناخ مهاجرو عدوة الأندلس للاستثمار بهذه المساحة الثرية التي تعذر ازدهارها جنوبي الوادي منذ ما قبل القرن الرابع الهجري، حيث ظل البرغواطيون يعيثون به فسادا إلى (كريفلة) التي استشهد بها عبد الله بن ياسين. وقد وردت بعد ذلك على ما عرف (بقصبة سلا) أفواج من (الهورناشيروس) سكان البلاطة (استرامادور) غربي الأندلس، وكانوا أثرياء اشتروا من ملك إسبانيا (فيليپ الثالث) حق حمل السلاح. وقد طرد الباقون منهم بالأندلس بمقتضى مرسوم ملكي إسباني مؤرخ (بدجنبر 1609م) فوصلوا إلى ضفاف وادي الرمان[4] أوائل (عام 1019هـ/1610م).

وكان مركز (رباط الفتح) يدعى قبل تأسيس حاضرة الرباط (رباط سلا) كمعسكر لمائة ألف من الجيوش الموحدية، ولكن القصبة أصبحت بعد ذلك تدعى (المهدية) نسبة للمهدي ابن تومرت[5].

ولم يكن الانفصال بين شقي الوادي ناتجا عن وجود الحاجز النهري، بل لوحظ ذلك حتى بين طرفي العدوة الجنوبية، أي ما بين (قصبة المهدية) و(رباط الفتح). والواقع أن تنافس الجانبين كان مصدر تكامل لأن خصائص أحدهما دعم مميزات الآخر، فانبثقت ازدواجية خلاقة في ربوع الوادي حيث ظل اسم (سلا) العنوان اللامع الذي ارتبط بميناء جعل منها المرسى الاقتصادية الثانية في فترة من تاريخ المغرب مع ميناء (مرتيل) شمالا. وقد امتاز وادي (سلا) باستقلال موصول لم يعرفه جيب من جيوب الساحل الأطلنطيكي، وتبلور هذا الدور الحضاري بعد هجرة الأندلسيين الذين جعلوا من (سلا) نموذجا مصغرا من فاس الإدريسية خزان المغرب ومجمع ثرواته. وقد فقدت (قصبة المرابطين) من جدواها بعد أن زاوج عبد المومن بن علي بين احتلالها واحتلال سلا حوالي (540هـ)[6] حيث نزل

قصر ابن العشرة، إذ بالرغم عن بقاء القصبة مركزا لقيادة الجهاد بالأندلس فإن منطقة سلا برزت استراتيجيتها لوقوعها في مفترق الطرق بين فاس ومراكش وإشرافها على سهول تامسنا والغرب واتجاه الطريق المارة بها إلى القصرين الكبير والصغير (قصر مجاز) للجيوش إلى الأندلس. وظل وادي أبي رقراق رديفا بحريا للإبحار إلى الشمال[7].

ظلت حاضرة سلا في خضم جولاتها مجمعا لتراث الأندلس الحضاري بقيمه الزراعية والصناعية والفكرية، بالإضافة إلى نسك بعض رجالاتها والوافدين عليها جعل منها خلوة الناسكين من مهاجري الأندلس أمثال ابن الخطيب وابن عاشر، مما حدا عالم الرباط وقطبها أبا المواهب سيدي العربي بن السايح إلى الامتناع أوائل القرن الرابع عشر الهجري عن تعيين رائد رباطي للطائفة التجانية اكتفاء برياسة وكيل سلا للإشراف على مريدي العدوتين. على أن ابن عربي الحاتمي نفسه وهو الشيخ الأكبر رمز الفكر الصوفي المغربي الأندلسي الأصيل قد نهل بعض معارفه من سلا، حيث أخذ عن أحد أعلامها وهو أبو أحمد السلوي الذي صحب أبا مدين الغوث ثمان عشرة سنة ("جامع كرامات الأولياء" للنبهاني، ج1، ص420). وفي ذلك العهد، أي منتصف القرن الثامن الهجري –حيث امتنع الشيخ سيدي أحمد بن عاشر من اقتبال الخليفة المريني أبي عنان– لم يكن رجل مسيحي يجرؤ على وضع قدميه بمدينة سلا التي عرفت كيف تحتفظ بقدسيتها عبر التاريخ. ولعلها المدينة الوحيدة التي احتفظت باستقلالها طوال ألف عام من تاريخ المغرب.

وقد امتاز سكان سلا من المهاجرين بأنهم كانوا من الفريق الأندلسي الذي عرف بنشاطه الفياض في دعم الازدهار الزراعي في إسبانيا، في حين كان الكثير

من أنلدسيي الرباط من الحضريين الذين وسموا بنوع من النزوع الأرستقراطي صيرهم في نظر البعض أقرب إلى المسيحيين الإسبان، مما حدا آخرين إلى وصفهم بـــ (مسيحيي قشتالة) رغم نزاهتهم عن هذه النعرة. وكان للإنجليز دور في تعزيز هذا الرأي عن طريق قنصلهم جوهن هاريسن (راجع وثائق دوكاستر – قسم مسيحيي المغرب – س. أ. ص97).

وفي عام (558هـــ) حشر عبد المومن على ضاحيتي الوادي جيشا بلغ 480.000 رجل امتد معسكره من (عين غبولة) إلى (عين خميس) و(المعمورة) تحت القيادة المباشرة للخليفة طوال سنتين. حيث توفي برباطه في شهر جمادى من نفس السنة ("القرطاس"، ص286/"ابن خلدون"، ج2، ص195/"ابن الأثير"، ص525). وكان بناء جسر يصل رباط الفتح بسلا من أبرز التجديدات التي عززت وحدة الحاضرتين مسهلة المبادلات الداخلية بين الشمال والجنوب. وتزايد الشعور باستراتيجية موقع العدوتين الذي أصبحت قيادته تسند إلى الأمراء مثل (عمر المرتضى) أخ الخليفة عام (643م).

كانت سلا مأوى جميلا توجهت للإقامة فيه قسراً شخصيات مثل يحيى بن عبد العزيز قاضي علناس بن حماد الصنهاجي صاحب بجاية، وقد نقله عبد المومن بن علي ("رحلة التجاني"، ص344)، ولاحظ صاحب "الاستقصا"، (ج1، ص143) أنه سكن سلا عام (558هـــ) ومات بنفس السنة كما نفي إليها عيسى بن عمر العبدي وزير الخارجية وقائد عبدة.

وفي عام (671هـــ) نظم عبد العزيز الملزوزي شاعر البلاط المريني قصيدة يصف فيها سلا ونهر أبي رقراق جاء فيها :

لله درك يــا ســلا مــن بلــدة من لم يعاين مثل حسنك ما اشتفى
قد حــزت برا ثم بحــرا طاميا وبــذاك زدت ملاحــة وتزخرفــا

أما القراصنة الموسومون بالسلاويين فقد كانوا، في معظمهم إن لم نقل كلهم، من الأعلاج المرابطين بسلا، لم يكن فيهم أي بحار سلاوي لنزاهة أهل سلا عن اللصوصية البحرية وهي القرصنة.

وقد وصف كثير من المؤرخين البحارة المغاربة بأنهم أقبح من خاض لجج البحار من الأمم والشعوب حتى علق هذا الوهم بأذهان الكثير، مع أن ذلك يتنافى مع تطور الأحداث قبل وبعد القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، وهو العصر السعدي الذي يمكن أن يعتبر بمثابة حد فاصل في عصر العلائق الطيبة في إفريقيا وأوربا والعصر الذي غمرته الآلة واستغلال الاستعمار الناشئ. وهذه الحقيقة تتجلى بوضوح في تاريخ القرصنة بالبحر الأبيض المتوسط. فقد حاول مؤرخان اثنان يجمعان بين النزاهة والضلاعة رسم لوحة جلية المعالم عن السمات البارزة التي طبعت نشاط القراصنة الأعلاج، وذلك خلال العصور الوسطى وفي غضون فترة قصيرة من العصور الحديثة، وهذان المؤرخان هما سيموندي صاحب كتاب "تاريخ الجمهوريات الإيطالية" ولاطري Latrie في مصنفه حول "صلات المسيحيين بالغرب في الشمال الإفريقي". وقد عمد كلاهما إلى دحض الافتراءات المروجة ضد العرب في شأن الفظائع المرتكبة باسم القرصنة البحرية. ومما يؤكد ذلك ما رواه المؤرخ بالدوتشي Baldocci Pergolothi من أن المغرب وخاصة سلا -نظرا لضآلة القرصنة- كان الدولة الثانية في حقل التجارة الخارجية العامة والتبادل بين أوربا والعالم العربي. وما كانت هذه العلائق لتستقر وتستتب لولا

ضمان حظ ولو قليل من السلامة والأمن، لاسيما وأن معاهدة أمضيت آنذاك (عام 1323م) بين تونس وأراكون Aragon تعتبر القرصنة نفسها كوسيلة حربية عادية مشروعة. وقد لاحظ (لاطري) نفسه أن كثيرا من رجال الملاحة الاسبان والإيطاليين لم يتورعوا عن إدراج النهب في صفقاتهم التجارية.

على أن القرصنة الموصوفة بالعربية أو الإسلامية بالمغرب قد اتسمت أول الأمر بطابع خاص كرد فعل وطني أو سياسي ضد عمليات التعذيب والتحقيق (Inquisition) التي مورست ضد الأندلسيين وضد غزوات الأسبان والبرتغاليين للأراضي الإفريقية، وخاصة الجيوب الساحلية المغربية. وليس معنى ذلك أن هذه القرصنة لم تنقلب بعد إلى صراع عسكري بما ينطوي عليه من عدوان ونهب.

ولا يمكن أن نفصل تاريخ هذه القرصنة عن حركة الغزو والتمسيح التي نسقت -كما يقول هنري تيراس Terrasse في كتابه حول تاريخ المغرب- تنسيقا بديعا تحت ظل البابوية، حيث أغار الأسبان على شرق المملكة بينما اكتسح البرتغاليون غربها محاولين إقرار حمايتهم على مجموع المغرب. ولكن هذه المحاولات ارتطمت بصمود تلقائي تبلور في حركة القرصنة الأندلسية في البحار وفي مقاومة الشعب المغربي في الداخل. ومعروف أن الشعب المغربي لم يتوان في خوض كفاح مرير ضد كل المعتدين ولو كانوا من المسلمين، لأن صراعه لم يتسم لا بالطابع العنصري ولا بالرغبة في الربح المادي الذي هو شنشنة القراصنة الأقحاح. وقد كان حنق الأندلسيين المهجرين إلى منطقة أبي رقراق وغيرها شديدا ضد إسبانيا التي فتكت في ظرف (139) سنة بنحو ثلاثة ملايين من المسلمين واليهود حسب المؤرخ لورانت Lorente في تاريخه النقدي للتعذيب بإسبانيا. كما أحرقوا عام 1499م أزيد من مليون مخطوط عربي

حسب رواية المؤرخ بيرسكوط Perscott في كتابه حول «فرناندو وإيزابيلا» (ص451). ولهذا انقلب الأندلسيون المنفيون والمطرودون الذين فقدوا أموالهم وعائلاتهم من جراء هذه الضربات المتوالية إلى مجاهدين كونوا عصابة من القراصنة هاجمت الأساطيل المسيحية في قوة وعنف، فتحولت القرصنة البحرية منذ ذاك إلى كفاح وطني. وقد أبرز المؤرخ لين بول Lean Pool هذا النوع الجديد من الحرب في كتابه حول (قراصنة إفريقيا). ومع ذلك أصبحت هذه الأعمال التي كان يرتكبها هؤلاء (القراصنة) مثار قلق بالنسبة للمغرب، لا سيما وأن بعض المسؤولية ترجع لأوربا نفسها التي أصبحت تتحدى السلطات المغربية الشرعية فاعترفت لمن يسمون بالقراصنة المغاربة طوال قرنين اثنين بوجود قانوني شبه رسمي. وقد كتب (دوكاستر) بحثا قيما حول "تاريخ قرصنة سلا" أكد أن المغرب تمكن من فرض وجوده خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى حد أن الدول المسيحية خطبت وده وحالفته وأدت له جزية. ثم علل ذلك بأن أسطولا قرصنيا كان يثير الرعب في المحيط الأطلنطيكي فوجب أن تضمن السفن التجارية المسيحية سلامتها عن طريق المعاهدات والجزيات مع المغرب. على أن القرصنة نفسها في حوض أبي رقراق وما والاه كمرسى المهدية هي من آثار الأوربيين أنفسهم، لأن ذلك كان مجهولا في المغرب حتى استقر أيام المرينيين وكر قرصني في المعمورة (المهدية) فعظم شأنه واستفحل أمره، وكان القائمون عليه أخلاطا من جميع الأمصار، فيهم المسيحيون أكثر من المسلمين -كما يقول دوكاستر-. وزاد الأمر استفحالا أن محور التجارة الدولية كان قد انقلب آنذاك من الشرق إلى الغرب على إثر الكشوف البحرية الكبرى، حيث أصبح مضيق جبل طارق وهو المركز الاستراتيجي الذي أقامه عبد المومن سنة الأخماس (555هـ)، أقول، أصبح المحجة الكبرى. فكانت مرسى كل من

سلا وتطوان أقرب إلى هذه الطريق الدولية. على أن ضعف الدولة وروح التوتر التي كانت تذكي الفئات الأندلسية هي التي حدت كلا من العدوتين، بل شقي العدوة الجنوبية (أي القصبة ورباط الفتح) إلى تشكيل (ديوان) أو (مجلس إدارة) من ستة عشر عضوا لمساعدة وال أو قائد منتخب. وقد أطلق الأجانب على هذا الديوان اسم "جمهورية". وهو مصطلح غربي دخيل لم تتعرف إليه جماعات الأطلس والجنوب ولا جماعة الأندلسيين، التي لم تزد بادرتها هذه على تكوين مجالس لتسيير دولاب الحياة لصالح الفئات المتساكنة كما فعلوا في غرناطة نفسها، حيث شكلوا إبان الثورة -آيت الأربعين- على غرار الأطلسين، واستغل أهل الدلاء والخضر غيلان هذا الوضع الشاذ لإذكاء نار الشقاق والتطاحن التي استمر أتونها أول الأمر خمس عشرة سنة (1037هـ/1051هـ). ولعل بعضها قد ورثه المهاجرون الأندلسيون من الخلافات المزمنة التي عرفتها الأندلس منذ العصر الأموي. ولم يكن الصراع خاصا بين العدوتين بقدر ما كان أحيانا بين شقي العدوة الجنوبية نفسها وهما القصبة ورباط الفتح. فظل السلاويون يمدون القصبة المحاصرة بحرا لأنهم كانوا يجدون في إخوانهم المحصنين في القصبة درعا يدرأ عنهم هجمات الأعداء وخاصة الانجليز. وقد أجج الغربيون عوامل التناحر بين العدوتين للاستيلاء على القصبة بدعوى قطع دابر القرصنة من معقلها مدعين أن سلا اقتنصت في ظرف عشرة أعوام أزيد من ألف سفينة مسيحية، في حين كانوا يستهدفون تركيز مبادلاتهم التجارية بوضع اليد على ما كان في الشاطئ المغربي للمحيط الاطلنطيكي. وقد شعرت المستوطنات الثلاث في العدوتين بالمكيدة الاستعمارية فانصاعت إلى سيادة محمد الحاج الدلائي ممثلا في شخص خليفته قائد سلا الحاج الجنوي، ثم ولده الأمير الدلائي عبد الله قائدا أعلى للمنطقة يدعى (أمير سلا) إلى عام (1071هـ)، حيث ثارت العدوتان ضد

الدلائيين بانتخاب القائد عبد القادر مرينو على رأس الرباط والحاج محمد فنيش على سلا. وهنا انبرى العلويون لجعل حد لهذه الفوضى فاستولى المولى الرشيد على المنطقة عنوة دون إراقة قطرة دم ولا إطلاق رصاصة واحدة، لأن الشعب مل هذا الانقسام فانصاع للدولة الفتية، فدخلت العدوتان في مرحلة هادئة بعد اضطرابات عارمة تواصلت ويلاتها أزيد من نصف قرن.

وعندما هاجمت سلا اثنتا عشرة سفينة فرنسية بقيادة نائب الأميرال ديستري Le Comte d'Estrée وجه المولى الرشيد رسالة (عام 1082هـ/1672م) (يوجد نصها بخزانة المؤرخ السلاوي ابن علي الدكالي) يأمره فيها بعدم التفاوض إلا بلسان المدافع (Hesperis, Vol-IX, 1968).

وفي عام (1038هـ/1628) أصدر ملك إنجلترا شارل الأول منشورا يحذر أصحاب المراكب الإنجليزية من الاعتداء على أهل سلا وتطوان والجزائر وتونس والضرب على يد المخالفين[8]، فتأسست بعد عشر سنوات شركة بارباري Barbary C. الإنجليزية وصادف هذا التاريخ توالي هجرات الأندلسيين إلى المغرب وانتقال بعضهم من مدن داخلية إلى مصبي مرتيل وأبي رقراق. وهكذا ازدهرت التجارة الخارجية بمرسى العدوتين حيث وردت عليها عام 1110هـ/1698 (أربعون سفينة فرنسية)[9]، واستمرت بها شركات أخرى من (شركة سلا) المؤسسة (عام1112 هـ/1700)[10]. والواقع أن ميناء سلا أصبح أول ميناء في النصف الأول من القرن الحادي عشر، بينما تحول النشاط التجاري في النصف الثاني منه إلى أسفي. وكانت العدوتان حافلتين بالتجار الفرنسيين والإنجليز والهولنديين علاوة على سماسرتهم من اليهود، فحذا استغلالهم الفاحش للموقف (عام1082 هـ/1671) إلى تدخل السلطة العلوية لتعيين وال

على العدوتين بجانب قائد المرسى، فتزايد عدد السفن الواردة حيث بلغت المراكب الإنجليزية وحدها مائة سفينة سنويا في بعض الفترات، ورسوم الجمرك مائتي ألف ليرة ذهبية. لا سيما بعد أن اتخذ السلطان محمد بن عبدالله البادرة فأسس بسلا (دار صناعة) جديدة لبناء السفن جلب إليها العتاد من تركيا (عام 1181هـــ). كما أنشأ شركات تجارية مشتركة كالتي قامت (عام 1751هـــ) بين المغرب والدانمرك، عززت نشاطها في أبي رقراق مع مينائي آسفي وأگادير. وكان هذا النشاط يتعرقل أحيانا بسبب حروب ومشاجرات بين أقطار أوربا، كاحتدام الصراع في البحار بين إنجلترا ونابليون على إثر الحصار القاري، وترصد السفن الفرنسية للمراكب الإنجليزية في المياه المغربية. وظل ازدهار المرسى يتزايد حتى بلغ دخل المبادلات أيام المولى عبد الرحمٰن عام 1857 ما قيمته 2.294.950 فرنك من الواردات و1.863.515 من الصادرات، وما بين مليون وأربعة ملايين من قيمة الرسوم الجمركية.

وقد اصبحت العدوتان حاضرتين بارزتين منذ أزيد من ثلاثمائة سنة في ظل الملوك العلويين، بإشراف قائدين اثنين مع ثالث مشترك يراقب حركة الميناء. وظلت القرصنة في العهدين الرشيدي والإسماعيلي موصولة كحركة دفاعية عن المملكة في البحار دون أي إسهام من سكان العدوتين، غير أن المولى محمد بن عبد الله بن إسماعيل ما لبث أن عزز أسطوله بخمسين قطعة يشرف على قيادتها ستون ضابطا يعمل تحت إمرتهم خمسة آلاف بحار وألفان من الرماة معظمهم مواطنون من سلا وباقي الحواضر. وعادت (دار الصناعة) بسلا إلى نشاطها في صناعة السفن، وكانت قد تأسست في عهد الخليفة يوسف بن يعقوب المريني في باب (المريسة) بسلا. وكان أبو سعيد أول من قام ببناء اسطول حربي بها وأضاف لها العلويون أوراشا أخرى قبالة (جامع حسان) بالرباط تزج في

المحيط بسفن جهز بعضها بخمسة وأربعين مدفعا. وبذلك انصرفت العدوتان عن القرصنة مع الحفاظ على تجارتهما مع أوربا، حيث أصبح ميناء أبي رقراق أنشط مراسي المغرب مع مرسى مرتيل بتطوان. أما الحاجز الرملي (Barre) الذي أشار إليه صاحب "الاستبصار" (ص53)، وكان يعوق دخول المراكب إليها، فقد اتسع تحت تأثير زلزال وقع في إشبونة عام 1169هـ/1753م بعد وفاة المولى إسماعيل بعشرين سنة، فأصبح في وسع السفن التي تزيد حمولتها على مائة وخمسين طنا الدخول إلى الميناء، فتشكلت آنذاك شركة بربريا للقيام رسميا بصفقاتها. وتوافر في المدينتين التجار الإنجليز والفرنسيون والهولنديون مما فسح المجال لتعيين قناصلة أوربيين.

وكان القنصل الفرنسي بوميي Beaumier يلقب مرسى العدوتين بقنطرة المغرب لموقعها على الشاطئ الأطلنطيكي في منتصف الطريق بين مراكش وفاس. وقد لاحظ دوازان Doazan هذه الأهمية، إذ بالرغم عن الحاجز الرملي (Barre) فإن البحارة المهرة كانوا يفضلون مرسى العدوتين على مرسى الدار البيضاء والجديدة وآسفي لسهولة مرابطة السفن آنذاك في أرسفة أبي رقراق. والصعوبة الوحيدة التي كانت تعرقل تطور الميزان التجاري في العدوتين هو عدم استقرار لائحة الصادرات، بالإضافة إلى قلة اليد العاملة المتخصصة من البحارة ورداءة الأجهزة، مما كان يعرض بعض السلع إلى الضياع. لاسيما وأن الروح التجارية ونعرة الأرباح كانت تهيمن لدى الأجانب على الصفقات مع الخارج مما دفع السلطان محمدا بن عبد الله إلى القبض بيد من حديد على التجارة الخارجية والاشتراك مع التجار الأجانب برؤوس أموال لضمان مراقبتهم حفاظا على سمعة المراسي والديوانة المغربية. وكانت روح التسامح تذكي ملوكنا في تشجيعهم للتبادل الهادئ الوديع، حتى ولو بواسطة تجار أجانب يقيمون

بمختلف الموانئ. غير أن هذه الروح ما لبثت أن انقلبت إلى لوازم معكوسة تحت تأثير سياسة الحيف والاستغلال الأوروبية ضد المغرب. فلم يسع المولى إسماعيل إلا طرد جميع التجار الأجانب من مراسي المغرب، مع تشكيل حامية لأبي رقراق معززة بطبجية من ألفي مدفع مجهزة بستين مهرازا ومائتي مدفع مع برجي (صقالة) و(الصراط) أيام المولى محمد بن عبد الله للحيلولة دون نزول قوات بحرية أجنبية فوق تراب المملكة. وانبرى المولى إسماعيل في حركة عارمة حرر فيها طنجة وأصيلا والعرائش والمعمورة من قبضة الغزاة الأوربيين. ومنذ العهد الإسماعيلي أصبحت أربعون إلى خمسين سفينة انجليزية تزور سنويا مرسى أبي رقراق التي احتفظت بنشاطها حتى بعد تأسيس ميناء الصويرة، لأن التجار والقناصلة الأجانب ظلوا عالقين بمرسى سلا الأنسب لتجارة الساحل، على أن ملوكنا كانوا في حيرة من أمرهم لأنهم كانوا يتمسكون بمبدأ حرية البحار مع ضمان سلامة التجار الدولية. فلم يكن تشكيل مليشية موحدية لمحاربة القرصنة ولا الحصول على جزية في عهد السلطان محمد بن عبد الله لضمان حرية البحار، إلا انطلاقا من هذا المبدأ الذي حدا السلطان إلى تقليص نشاط القرصنة وإنشاء أسطول وطني ولو أقل من الأسطول الموحدي لضمان الذب عن المياه والسواحل المغربية بقطع حربية رسمية.

وقد عمد المولى سليمان إلى إقفال مرسى (أنفا) التي أصبحت تسمى منذ المولى محمد بن عبد الله (مرسى الدار البيضاء)، ونقل تجارها إلى ميناء أبي رقراق غير أن اقتصاد المنطقة تقلص بسبب استفحال المجاذبات الدولية وحروب نابليون التي حالت دون وصول السفن الغربية إلى سواحل المغرب. وكان الأسطول السليماني المرابط في معظمه بميناء سلا مجهزا بنحو عشرين قطعة اضطر السلطان لأسباب شتى إلى نزع سلاحها من أجل جعل حد للصراع

البحري مع أوربا. وحاول نابليون آنذاك الضغط على المولى سليمان للانضمام إلى (الحصار القاري) Bloc Continental مهددا تارة باحتلال المغرب وأخرى بالوعد بالمساعدة على تحرير كل من سبتة ومليلية. وكان نابليون ينتظر من السلطان مساندته في احتلال مدريد ولكنه صمد في وجه نابليون قائلا في كلمته الخالدة : «إن سبتة ومليلية مْتاعْ المغرب لابد من عودتهما إلى المغرب». واتخذ سلطان المغرب نفس الموقف عام 1271هـ من أمريكا التي طلبت منه الانحياز للدول المحايدة والدخول في الحلف الروسي الأمريكي في (حرب القرم) مقابل إرجاع المدينتين السليبتين سبتة ومليلية، فرفض السلطان هذا العرض تضامنا مع الباب العالي بالأستانة كما رفض من قبل مشاركة نابليون في احتلال مدريد عاصمة الإسبان.

وقد تعزز هذا الضغط الفرنسي على المغرب بقنبلة الأسطول الفرنسي قبل ذلك بثلاث سنوات عام (1268هـ/1851م) لمدينة سلا بدعوى الثأر لهجوم مراكبها على سفينة فرنسية. وتلقت الرباط آنذاك إنذارا بعدم التدخل، ولكن مدافع القصبة لم تكن لتتأخر عن نجدة إخوتها بالعدوة الشمالية مما اضطر الأسطول الفرنسي إلى الإقلاع في نفس الليلة. وكانت إنجلترا تلعب وراء الستار ضد فرنسا دعما لتجارتها التي بلغت حصة الأسد في العدوتين، حيث تكدست واردات أنجليزية من القطنيات والحرائر والصوفيات والفولاذ والنحاس والحديد والسكر والشاي، ارتفعت قيمتها من مائة ألف فرنك عام (1266هـ/1849م) إلى 4.158.465 فرنك عام (1274هـ/1857م). وقد دخلت إلى الميناء في نفس السنة ست وثمانون سفينة مجموع حمولتها 6.684 طنا، أربعون منها فرنسية وإحدى وعشرون برتغالية وثمان عشرة إنجليزية وتسع سفن أسبانية. وقد وصف القنصل الفرنسي مرسى العدوتين آنذاك بأنها تشكل مركزا اقتصاديا من الدرجة الأولى.

وقد دخل في نفس العام عنصر جديد في واردات أبي رقراق هو (البترول) كعنوان على اتجاه المغرب نحو التطور. وقد تضاعف عدد البواخر الراسية في الميناء ثلاث مرات (102 بدل 31) في ظرف ربع قرن (بين 1282 و1309). وهكذا تبلور الاقتصاد السلوي بفضل توفر المنطقة على عناصر الازدهار الزراعي والصناعي معا كزراعة القطن، حيث وصف ابن الخطيب مدينة سلا في مقامته (وهي معيار الاختيار) التي رد عليها المؤرخ السلوي اللامع محمد بن علي الدكالي في كتابه "إتحاف أشرف الملا ببعض أخبار الرباط وسلا" بأنها «معدن القطن والكتان». كما وقع العثور عام (1048هـ/1638م) على معدن القصدير قرب سلا، على مرحلة من الرباط وهو أجود وأوفر من معدن إنجلترا. وقد تم تطوير هذا المنجم عام 1941 في مركز طول دائرته ثمان مراحل تعطي50% منها. كما تأسست (ملاحات) في المنطقة لإمدادها بما عرف آنذاك بالذهب الأبيض، وهو الملح الذي قال عنه قنصل إنجلترا آنذاك بالمغرب بأن أملاحه كافية لاستهلاك مجموع الإنجليز.

أما الغابات فإنها تغطي في زمور والسهول وزعير مساحة قدرها حوالي 250.000 هكتار مربع.

وبخصوص الصناعة التقليدية أدرج ماسينيون مدينة سلا في الإحصاء الذي قام به عامي 1923 و1924 حول حناطي المحترفين والتجار في سبع مدن أسفر تحقيقه عن وجود نسبة من رجال الحرف بلغ نصف مجموع سكان كل مدينة. وكانت الحرف منظمة في سلا وغيرها في شكل حناطي تتمتع بحرية كاملة ونظام دقيق. وكانت العدوتان تتكاملان مما أدى إلى إنتاج مشترك جعل منهما أيام المولى عبد الرحمٰن بن هشام المركز الثالث في ضخامة الإنتاج بعد

مراكش وفاس. حيث انتجتا معا 840 زربية صُدّر ثلثها إلى الخارج، و63.200 حايك و460.000 سبنية ومآت المنسوجات وستمائة ألف آنية فخارية كل سنة. وبلغ عدد مصانع الزرابي بهما خمسين معملا. أما ورشة بناء السفن فهي (دار الصناعة) التي أنشأها بسلا المهندس الغرناطي والوزير محمد بن علي بن عبد الله ابن الحاج (عام 714هـ/1315). وقد تركز جانب من النشاط التجاري الخارجي السلوي في فندق (سكور) بحومة باب حسين بسلا، وهو اسم أطلق على مارستان أبي عنان في طالعة سلا قرب المسجد الأعظم. وفي آخر أيام المولى عبد الرحمٰن استحالت العدوتان إلى مركز صناعي من الدرجة الأولى، حيث بلغ العمال المغاربة في المدينتين أربعة ألاف والصناع ثلاثة آلاف من ستين ألفا من السكان. وكان المولى عبد الرحمٰن قد طور الاقتصاد والفلاحة في مجموع المغرب، فبلغت ثروة المغرب في عصره رقما قياسيا وصل إلى أربعين مليون رأس غنم واثني عشر مليون رأس ماعز وستة ملايين من البقر. ولعل تمسك العدوتين بروحهما الوطنية واستماتتهما في الذب عن مصالح البلاد هي التي أدت إلى هذه النتيجة، وحَدَت الأجانب من القناصل والتجار وخاصة القنصل الفرنسي شينيي Chenier والراهب كودار إلى اتهامهم بالتعصب الديني وبالعداء للمسيحيين.

وقد اهتم العلويون –دعما للفلاحة والنمو الديموغرافي بالمنطقة– بتوفير مياه السقي والشرب، حيث نقلوا ماء الفوارات (قرب القنيطرة) إلى سلا ومنها إلى الرباط، بعد أن كان عبد المومن بن علي قد أجرى إليهما (عين غبولة) في سرب تحت الأرض (حسب "الأنيس المطرب"، ج2، ص146 و"المن بالإمامة"، ص448). وقد ازدهرت الزراعة في حوز سلا الذي كان يحتفل بعادة أندلسية هي العنصرة الواقعة إبّان الانقلاب الصيفي يوم 24 يونيه من كل سنة.

وهكذا سجل التاريخ لحاضرة سلا وأهلها امتيازات خاصة في جميع الحقول.

ومن رؤساء السلاويين المرموقين علي عواد أيام المولى محمد بن عبد الرحمٰن ("تاريخ الضعيف"، ص177 – "تاريخ تطوان"، داود، ج2، ص181) وكذلك الرايس قنديل علاوة على أمير البحر عبد الله بن عائشة في عهد المولى إسماعيل.

ومن السلاويين الذين كان لهم دور داخل المغرب أو خارجه :

- علي السلاوي قائد فاس عام (1142هـ) ("الاستقصا"، ج4، ص162)
- عمر بن يحيى الهنتاتي جد الحفصيين المتوفى بسلا عام (571هـ) وهو بطل موقعة السباط (568هـ) وقائد كتيبة الدرقة.
- محمد بن أحمد السلاوي قائد تطوان (عزل عنها عام 1315هـ).
- محمد بن عبد السلام النجاري السلاوي قائد تطوان وطنجة والغرب والجبال وحاجب المولى سليمان (1230هـ) ("الاتحاف" لابن زيدان، ج4، ص186) (تاريخ تطوان، داود، ج3، ص142).
- محمد السلاوي قائد عبيد مكناسة (قتل عام 1169) ("الاستقصا"، ج4، ص86).
- عبد الله بن قاسم حصار السلاوي عامل (أنفا).

كما كان لهم ضلع في العلوم والفنون تبلور في نشاطهم في الشرق ومشيخة رجالاتهم في شتى الحواضر، فقد عجت حواضر الشرق بعشرات الأفذاذ من السلاويين أمثال :

- ابن خلف الشريشي أحمد السلوي المتوفى بالفيوم بمصر (641هـ)، أخذ عن علماء مصر وبغداد منهم السهروردي صاحب (عوارف المعارف).

- ابن خلوف عبد الله ابن شبونة دفين أغمات (537هـ) حافظ المذهب بسبتة، نزل ببني عشرة قبل الانتقال إلى أغمات حيث أصبح مفتيا وهو أحفظ أهل عصره للفقه المالكي (معجم أصحاب الصدفي، ص214/ فهرس القاضي عياض - الغنية، ص84).
- ابن داود الصديقي السلوي الحافظ من أشياخ الرغيني ("فهرس الفهارس"، ج2، ص114 - "درة الحجال"، ج2، ص461)، فهل تنتمي إليه أسرة بن داود في العدوتين؟
- ابن عطية أحمد الحارثي (1129هـ) ("السلوة"، ج1، ص371) صاحب "التفكر والاعتبار" و"سلسلة الأنوار في طريقة السادات الصوفية الأخيار" (خح 1800 د- 7227 د- 103 د/مكتبة تطوان، 842).
- شمس الدين السلاوي عامل خانفال خاتون ("الدارس في تاريخ المدارس"، النعيمي، ج2، ص109).
- عبد القادر بن عمر بن أبي القاسم السلاوي، سمع من الفخر الرازي وغيره (741هـ)، ("الدرر الكامنة" لابن حجر، ج3، ص4).
- الغماري عبد الرحيم المصري السبتي السلاوي.
- محمد بن ابراهيم الطرابلسي السلاوي "من طرابلس الغرب" (أشار إليه محمد بن موسى المزالي الفاسي نزيل مصر في كتابه "مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام" ("رحلة ابن رشيد"، ج5، ص180).
- محمد بن إبراهيم القيسي ولد ونشأ بسلا وجده لأمه هو ابن عشرة، رحل إلى المشرق وتتلمذ للحرالي ("رحلة ابن رشيد" ج6، ص30).
- محمد شمس الدين بن بدر البعلي السلاوي أستاذ الحافظ ابن حجر... بابن شقرا (779هـ) ("شذرات الذهب"، ج6، ص264).

- محمد بن حسين بن أبي بكر بن منصور الشمس السلاوي ربيب الشمس السمرقندي العطار رحل عن دمشق عام (903هـ) ("الضوء اللامع"، ج5، ص221).
- ابن المجراد محمد الفنزاري شيخ النحاة المحدث الفقيه المقرئ (778هـ) ("شجرة النور"، ص235)، له مصنفات معتمدة شرقا وغربا توجد نسخ منها في مكتبات العالم.
- ابن بقي أبو بكر يحيى بن محمد السلاوي، كان له ضلع في نشر القراءات والتفسير والحديث والأدب بالأندلس حيث سكن مدينة مرسية (563هـ).
- أبو علي الشريشي البكاء، جال في المشرق نحوا من عشرين سنة ("التشوف"، ص181).
- وكذلك يوسف بن عيسى الشريشي المتوفى بسلا عام (629هـ)، وقد أخذ عن شيوخ مصر والأندلس.
- ابن رضوان أحمد بن محمد شهاب الدين الدمشقي الشافعي المعروف بمحمد بن عمر السلاوي، ولي قضاء بعلبك والمدينة وصفد وغزة والقدس (ت 813) ("معجم ابن حجر" /"عقود المقريزي" /"الضوء اللامع"، ج2، ص81/ "شذرات الذهب"، ج2، ص100).
- الشريف الإدريسي المشهور بالسلاوي، من أكابر تلاميذ ابن عرفة له تقاييد في التيسير في مجلدين وإكمال الأكمال على صحيح مسلم ("شجرة النور"، ص250).

ومن قضاة سلا : (أو قضاة السلويين بمدن مغربية):

- ابن حوض الله الأنصاري الحارثي المحدث الحافظ مؤدب أبناء المنصور الموحدي، ولعله جد عائلة الحارثي بسلا. لقي أبا الوليد بن رشد واستقضي

في قرطبة واشبيلية ومرسية وسبتة (توفي بغرناطة عام 612هـ ودفن بمالقة) ("النفح"، ج6، ص66).

- ابن الدراج محمد بن أحمد قاضي سلا أيام يعقوب المريني (693هـ) ("الوافي بالوفيات" للصفدي، ج2، ص141).
- ابن عشرة علي بن القاسم ("تكملة التكملة"، ص 232/"الذيل والتكملة"، ص7/ البيذق "أخبار المهدي"، ص66 /"الروض المعطار" للحميري، ص197).
- أبو بكر بن محمد عواد (1296هـ).
- أبو بكر بن عبد الهادي الشنتوفي (1355هـ) سفير المغرب إلى ألمانيا مع ممارسة القضاء في وجدة وأحواز الدار البيضاء، له كناشان (خح 197ج)/ الخزانة العلمية الصبيحية بسلا).
- أبو محمد الرندي (1076هـ) ("الاغتباط"، ج2، ص2).
- أحمد بن أبي بكر عواد قاضي مكناس (1358هـ)
- أحمد الشريشي الذي ولد بسلا عام 581 وتوفي بالفيوم بمصر (641هـ) تولى قضاء سلا (ابن الأبار "التكملة") وهو صاحب "أنوار السرائر وسرائر الأنوار" (قصيدة في السلوك (139 بيتا) (الخزانة الوطنية بالرباط، 1617د – 277د – 984د – 1204د – 1419د)، ومصنف "إزالة الخفا" (المطبوع بمصر عام 1316).
- سعيد بن محمد العقباني قاضي سلا ومراكش وبجاية في عهد أبي عنان المريني (811 هـ) ("شجرة النور"، ص250).
- عبد الله بن الهاشمي ابن خضرا قاضي القضاة بفاس (1323هـ) ومراكش جال في مصر والشام والحجاز وتركيا.

- علي بن الفقيه الثغراوي قاضي سلا حامل لواء المذهب المالكي (توفي بسلا عام 1344هـ).
- محمد بن سعيد الصنهاجي ("الإعلام" للزركلي، ج7، ص169).
- محمد بن محمد بن رشيد العراقي قاضي سلا (1359هـ).
- محمد السوسي المنصوري فاتح سلا (1142هـ) ("الاستقصا"، ج4، ص127).
- محمد بن سليمان الزواوي ابن سرور قاضي القضاة بدمشق (717هـ) ("الدرر الكامنة"، ج3، ص448)/ "الوافي بالوفيات" للصفدي، ج 3، ص137).
- محمد بن علي الزواوي التجاني، وعائلة الزواوي في دمشق من قضاة المالكية.
- علي بن محمد عواد قاضي سلا (1354هـ)، وأصل العواودة من بني هلال الدكاليين وهم سليميون انتقلوا إلى العدوتين فرارا من الغزو البرتغالي مع الصبيحيين (بني صبيح) وآل الزعيمي وبنبراهيم وآل فرج.
- عواد محمد بن حسون المحدث النحوي الفقيه (914هـ).
- محمد بن أحمد بن عمر التلمساني قاضي سلا ("السلوة"، ج 2، ص278).
- محمد العربي بن أحمد ابن منصور (1285هـ)
- محمد بن عمر الشلبي صاحب ابن قسي توفي بسلا (558هـ) ("الحلة السيراء"، ص202).
- محمد بن عمر بن أبي القاسم السلاوي الدمشقي (749هـ) ("الدرر الكامنة"، ج4، ص202) تتلمذ له الحافظ ابن حجر.

وقد ظلت العدوتان تشكلان حاضرة واحدة في فترات مختلفة صدرت لها إحصائيات مشتركة اقتصاديا واجتماعيا، كما أشرف على العدوتين قادة مشتركون في شتى المجالات منهم ابن الحبيب نقيب أشراف سلا والرباط (1293هـ) والشيخ المكي الزواوي مقدم التجانيين في المدينتين، واستقضى

عليهما الشيخ أحمد بن أحمد الحكمي الرباطي (1220هـ) ("الاغتباط"، ج1، ص23) ومنهم أيضا :

- سليمان السكيري ابن القرشي باشا العدوتين (1220هـ) ("تاريخ الضعيف"، ص419).
- عبد العزيز محبوبة كلف من طرف المولى عبد الرحمٰن بن هشام بالإشراف في مرسى العدوتين على تكوين عشرين شابا في علم الطبجية (المدفعية) ("الاستقصا"، ج4، ص206).
- كما عين عبد القادر مورينو قائد العدوتين (عام 1081هـ) مع سفارته بفرنسا والقيادة العامة للبحرية في مرسى العدوتين (دوكاستر، ج1، ص384 "الفلاليون").
- عبد الله بن محمد الحاج الدلائي أمير العدوتين المدعو أمير سلا ("شجرة النور"، ص 314/دوكاستر، س. ا. السعديون، ج3، ص580 - 671).

وكان بابا سليمان الدريزي العارف برماية المهراز والأنفاض (المدافع) هو معلم الطبجية من أبناء الرباط وسلا "تاريخ الضعيف".

- الغازي الشاوي عامل العدوتين من عام (1220 إلى 1226هـ) ("تاريخ الضعيف" - مخطوط الرباط، ص408).
- محمد الهاشمي بن محمد اشكلانك الرباطي مفتي العدوتين (توفي بعد 1170هـ).
- المعطي بن محمد بن قاسم العزوزي مفتي العدوتين (توفي حوالي 1275هـ) ("الاغتباط"، ج2، ص95).

كما كان قائد المنطقة هو قائد مراكش في عهد المنصور السعدي ("وثائق دوكاستر"، ج2، ق1، ص 238/فرنسا، ص265).

وقد اختار السلطان كموقت للدار البيضاء (في المسجد الأعظم) الشيخ إبراهيم بن العربي السلوي (1345هـ – 1926) والشيخ علي بن أحمد الصنهاجي السلاوي موقتا بجامع المنصور بمراكش (996هـ). ومن الأسر المشتركة بين العدوتين :

- آل الدغمي منهم أبو عمران موسى العبدلاوي الراحل ومحمد بن محمد الدقاق المتوفى بالمدينة المنورة عام 1158هـ).
- آل البريبري منهم أحمد بن التهامي البريبري السلوي الرباطي زار الحجاز أيام الحركة الوهابية ("الاغتباط"، ج1، ص40).
- آل مرينو منهم أحمد حجي بن محمد (فتحا) (1135 هـ) ("الاغتباط"، ج1، ص12/"السلوة"، ج1، ص180).
- آل اشكلانط منهم الهاشمي بن محمد بن عبد الله الأندلسي السلوي (توفي بعد 1170).
- آل أطوبي منهم الهاشمي بن عبد الوهاب الشاعر (1343هـ).
- آل بربيش منهم عبد الله بربيش الذي أسر في دنكيرك Dunkerque في العهد الإسماعيلي (دوكاستر – "العلويون"، ق1، م1، ص440).
- عائلة الحافي وأصلها من الحافات في بلاد السراغنة (والحافي بطن من قضاعة القحطانية).
- آل الزياتي منهم الحسن بن يوسف بن معدي (819هـ) انتهت إليه الرياسة في علم النحو ("روضة الآس" للمقري طبعة الرباط، ص345).
- آل الدكالي منهم ابن علي المؤرخ وعمه أحمد بن علي (1322 هـ) ومحمد بن علي المصري السلوي.

- آل التريكي منهم سيدي التريكي دفين الرباط ومحمد بن علي التريكي كاتب الأميرال عبد الله بن عائشة بسلا، وربما كان كاتب رحلته إلى باريز حوالي (1111 هـ/1699) ("الاغتباط"، ج 1، ص 85 و150).
- آل القادري منهم عبد القادر بن أحمد حسب ظهير إسماعيلي مؤرخ بعام 1130 هـ "الاغتباط".
- آل بنسعيد منهم والي سلا وخليفة النائب السلطاني بطنجة.

وهناك محمد بن سعيد كان كاتبا لقرية هورناشيروس بالأندلس (إقليم البلاطة Estramador) على بعد 35كلم من مريدة Merida وسفيرا إلى لندن عام (1037هـ).

- آل العكاري منهم علي بن محمد، درس مدة بسلا عند رجوعه من الزاوية الدلائية ثم انتقل إلى الرباط حيث توفي عام (1118هـ). ويقال بأنه أول من أسس مجالس العلم بالرباط حسب تلميذه أبي يعزى المسطاسي.
- آل اليابري منهم علي بن محمد بن يوسف الفهمي، سكن سلا ثم مراكش حيث توفي عام (607 أو 618هـ). أخذ عن ابن مضاء وقد استخلصه المنصور الموحدي لتعليم أولاده وأصحبه معه إلى سلا ("الذيل والتكملة"، ق1، ص 399).
- آل فنقاس Vanegas منهم محمد سفير الأندلسيين إلى هولندة عام 1039 (هيسبيريس – تامودة، ص6، عام 1963). ولعلهم المعروفون آل برقاش بالرباط وهم غير آل برگاش.
- آل بلحاج منهم قاسم بن الحاج الزقاق توفي بسلا عام (559هـ)، أقرأ طويلا باشبيلية وهو صاحب كتاب "البديع" في القراءات السبع، وهم أمويون ("الذيل والتكملة"، ق2، ص570/ "غاية النهاية"، ج2، ص24).

- محمد بن علي بلحاج ("الجذوة"، ص180).
- آل الشرفي محمد المفضل بن أحمد المرسي الشرفي الرباطي (1071هـ)، سكن بأحواز سلا ودفن بطالعتها قرب الجامع الكبير ("الاستقصا"، ج4، ص49).
- آل الطالبي منهم محمد الهاشمي، وصفه الناصري بمصباح العدوتين ("الاستقصا"، ج4، ص263).
- آل الشدادي : شرفاء أدارسة بالرباط وفاس وسلا والقصر الكبير ("الدرر البهية"، ج2، ص56).
- آل برگاش نزلوا أول الأمر بسلا حيث قضوا عدة سنوات قبل الانتقال إلى الرباط.

وكثيرا ما اختلط الأمر بين علماء العدوتين لسكنى بعضهما في الحاضرتين أمثال العلامة أحمد بن عبد الله الغربي وهو شيخ عالمين يعتبران في طليعة علماء جامع القرويين وهما الشيخان أبو العلاء إدريس العراقي والتاودي بنسودة. وقد سكن الشيخ الغربي بسلا مدة من الزمن قبل أن ينتقل إلى الرباط كما أكد ذلك الحضيكي في (طبقاته، ص102).

وقد تتلمذ شيخ الإسلام بتونس إبراهيم الرياحي على العلامة محمد بن الطاهر المير السلوي (المتوفى عام 1120هـ) عندما زار المغرب عام 1218هـ كسفير لباي تونس.

وتتلمذ عالم الرباط محمد السائح للعلامة أحمد بن إبراهيم الجريري عالم المعقول المحلى بعنقاء المغرب ("الاتصال بالرجال" لمحمد السائح، ص68).

مراجع خاصة بسلا منها:

1) لابن عاشر الحافي (1163هـ).

- "تحفة الزائر ببعض مناقب سيدي أحمد بن عاشر"، نسخة في خح 5700 (طبعة الخزانة العلمية الصبيحية بسلا).
- فهرسة حول علماء سلا (نسخة بمكتبة الكتاني) حول علماء عصره إلى عام (1141هـ) مع كناشة (خح 1044هـ).

2) لمحمد بن علي الدكالي (1364هـ):

- "إتحاف أشراف الملا ببعض أخبار الرباط وسلا" (3000 بيت في الرد على رسالة ابن الخطيب (مفاخرة بين مدينة مالقة ومدينة سلا - خح227)؛

وكان يجمع في أبحاثه بين العدوتين وهي شنشنة معظم من اهتم بالمدينتين اقتصاديا واجتماعيا وفكريا.

- "الإتحاف الوجيز بأخبار العدوتين" (طبعة الخزانة العلمية الصبيحية بسلا) حول مدارس العدوتين ومساجدهما وزواياهما وأسواقهما وصنائع وحرف ومهن مع عوائد رجالاتها وأخلاقهم؛
- "أنساب أهل العدوتين" تحدث فيه عن الأنساب المنقرضة؛
- "أدواح البستان في أخبار العدوتين ومن درج بهما من الأعيان"؛
- وثائق العائلات السلاوية (تقييد لبعض المعاصرين - مجلة هسبيريس، م.34).

3) مراسلات محمد عواد (1890-1930).

4) مراسلات رسمية للعربي بن سعيد ومحمد وعبد الله بن سعيد (1890–1930).

5) يوميات محمد الساسي لعبد الله الصبيحي.

6) (منظر سلا) رسمه Maison fort (1699) وصوره بمدخل المرسى عام 1671 (دوكاستر، ق1، "العلويون"، م1، ص370).

وتوجد بالخزانة الصبيحية بسلا وثيقتان لمشروع دستور وإصلاح إداري قدمهما الحاج علي زنيبر السلاوي إلى السلطان مولاي عبد العزيز.

تلك فذلكة أوجزناها لضيق الوقت وإلا فالحديث عن حاضرة سلا يستلزم عدة محاضرات.

الهوامش

(1) هكذا سماها الشريف الإدريسي في "نزهة المشتاق" (قسم وصف إفريقا الشمالية والصحراء، ص48، طبعة الجزائر) ولعله قارنها بشالة القديمة.

(2) راجع "علاقات وتجارة المغرب مع المسيحيين"، لماس ماطري (ص89، طبعة باريس 1886).

(3) "زواهر الفكر" مخطوط الاسكوريال 520 حسب نقل عبد الله عنان في ("عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس"، ص747).

(4) وقد شاع اسم آخر لنهر أبي رقراق هو وادي القبط خاصة منذ الأربعينيات من القرن الماضي.

(5) حسب ابن الأثير وأبي الفدا ولعل اسم "رباط الفتح" قد سبق المنصور الموحدي حسب الرسائل الموحدية التي نشرها ليفي بروفنصال، عام 1941 والتي يرجع بناءها إلى ما بين (550هـ) و(557هـ).

(6) حسب ابن الأثير، ص542 وابن خلكان و "الحلل الموشية"، ص112 و "تاريخ ابن خلدون" (ج2، ص180) في حين أورد صاحب "روض القرطاس"، ص377، تاريخا آخر هو عام (528هـ).

(7) لم يكن ميناء أبي رقراق قد اتخذ طابعا عسكريا لعدم وروده في لائحة المراسي التي تؤوي الأربعمائة قطعة من الأسطول الموحدي.

(8) "تاريخ تطوان"، محمد داود، ج1، ص222.

(9) "مذكرة جان ايستيل Estelle" (دوكاستر - "العلويون"، ج5، ص363).

(10) "دوكاستر" - سلسلة 2 - "الفلاليون"، م6، ص99، عام 1960.

(11) في إحصائه حول الحناطي بالمغرب - طبعة باريس، ص38.